

Das Zeitalter
des
Heiligkeits-Gesetzes

— " —
Bruno Baentsch.

BS1255
4.B135

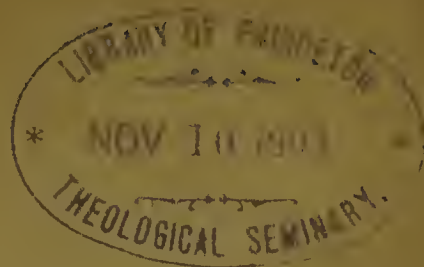
11.10.03

Library of the Theological Seminary

PRINCETON, N. J.

Division.....BS1255

Section.....4.B135



Das Zeitalter

des

Heiligkeits-Gesetzes.

Separatabdruck von Cap. III § 1 u. 2 aus des Verfassers grösserer
Schrift über das Heiligkeits-Gesetz.

Habilitationsschrift
der hochwürdigen theologischen Fakultät der
Universität Jena
eingereicht

von
✓
Bruno Baentsch,
Lic. theol. Dr. phil.

Erfurt 1893.

Vorbemerkung.

Die nachstehenden Untersuchungen bilden einen Theil der von mir verfassten grösseren Abhandlung über das Heiligkeits-Gesetz, die im Buchhandel erschienen ist. *) Ich habe für den zum Zwecke meiner Habilitation vorgenommenen Separatabdruck gerade diese Partie gewählt, einmal, weil sie ihres Umfangs wegen zu derartigem Gebrauche am besten sich eignete, dann aber auch, weil sie am besten meinen Standpunkt in einer der wichtigsten Fragen, die das Heiligkeitsgesetz betreffen, nämlich in der Feststellung seines Verhältnisses zu Ezechiel, erkennen lässt und begründet. Im Uebrigen verweise ich auf meine grössere Abhandlung.

*) Das Heiligkeits-Gesetz, Lev. XVII—XXVI. Eine historisch-kritische Untersuchung. Erfurt, Verlag von Hugo Güther. 1893.

Erfurt, den 6. März 1893.

Der Verfasser.

Nach Beendigung der Analyse des H. wird es sich nun weiter um eine auf die Ergebnisse derselben gegründete Bestimmung des Zeitalters des H. bzw. um eine Revision der bisher versuchten Zeitbestimmungen handeln. Nach den Ergebnissen des zweiten Theils ist es von vornherein klar, dass diese Frage nicht so ohne Weiteres zu beantworten ist. Bei der Verschiedenheit der einzelnen Theile, aus denen das H. besteht, ist diese Frage zunächst für jeden einzelnen Theil genau zu beantworten, und erst danach ist sie für das H. als Ganzes aufzuwerfen; mit andern Worten: die Frage nach der Abfassung der einzelnen Theile des H. ist von der Frage nach der Redaktion und Zusammenfügung derselben zu einem Gesetzes-Ganzen wohl zu scheiden und über der Beantwortung der letzteren nicht zu versäumen. Hier hat sich nun aber nach meiner Ansicht die neuere Kritik Versäumnisse zu Schulden kommen lassen. Sie ist immer zu sehr auf das Ganze gegangen und hat, indem sie das H. mit allerdings guten Gründen als nahezechielisch erklärte, Ergebnisse gezeitigt, die für Angriffe manchen schwachen Punkt boten und in sich selber nicht recht zusammenstimmen wollten. Durch reinliche Scheidung der genannten Fragen hätte das vermieden werden können, freilich fehlte dazu wieder der Abschluss der kritischen Schei-

dung der einzelnen Elemente, wie er im II. Capitel der Abhandlung von mir versucht worden ist.

Ich beantworte daher im Folgenden zunächst die Frage nach der Abfassung der einzelnen Theile, um dann das H. als Ganzes ins Auge zu fassen. Ich brauche wohl kaum zu bemerken, dass die Frage nach dem Zeitalter unserer Gesetzgebung nicht nur ein chronologisches und litteraturgeschichtliches, sondern vor Allem ein religionsgeschichtliches und theologisches Interesse hat, und dass wir mit dem Versuch ihrer Beantwortung recht eigentlich erst auf den Boden treten, auf dem sich gegenwärtig die schroffen Gegensätze nicht nur innerhalb der alt-testamentlichen Forschung, sondern zwischen der alten und modernen Theologie überhaupt, aufs Schärfste bekämpfen.

Die kritische Analyse des zweiten Theils hatte folgende Theile des H. herausgestellt: 1) Lev. XVIII—XX, XXIII 9—12. 15—17. 18 a. 19 b. 20. 22, XXIV 15—22, XXV 1—7. 14. 17. 18—22. 23. 24. 35—38, XXVI 1. 2. Dieser Theil war von mir bezeichnet mit H¹. 2) Lev. XXI. XXII oder H². 3) Lev. XVII oder H³. 4) Lev. XXVI der Schluss des H. Von den Zuthaten des Rp. ist hier abzusehen, da sie ja keinen organischen Bestandtheil des H. ausmachen, und das Nöthige über sie bereits im zweiten Capitel gesagt worden ist. Es sind also hier die vier genannten Theile des H. nach ihrem Zeitalter zu bestimmen, und in einem fünften Abschnitt ist endlich die Zeit ihrer Zusammenfügung festzustellen. Ich gehe zu dieser Feststellung über.

§ 1. Das Zeitalter von Lev. XVIII—XX oder H¹.

Es darf wohl zunächst als feststehend angenommen werden, dass diese Capitel jünger sind als das Bundesbuch, Deuteronomium und der Dekalog Ex. XX. Die genannten Gesetzgebungen bilden für Lev. XVIII—XX die Voraussetzung. Sie sind von dem Sammler unserer Gesetzgebung fleissig benutzt und

gerade wie Ex. XXIII 10 fg. und im Unterschied vom Deuteronomium bestimmt hindurchblicken.

Aus dem Angeführten geht mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor, dass H¹ das Bb. gekannt hat. Zwar fanden sich keine geradezu wörtlichen Entlehnungen, aber doch handgreifliche Reminiscenzen und geistige wie materielle Berührungspunkte mit dem Bb., die eine Bekanntschaft mit dieser Gesetzgebung nothwendig voraussetzen.

Aehnlich verhält es sich nun auch mit dem Deuteronomium. Mit dieser Gesetzgebung theilt H¹ stillschweigend die Voraussetzung von der Einheit des Cultusortes. Sie wird nie ausdrücklich gefordert, liegt aber Verordnungen wie XIX 30, XXVI 2 und der Festgesetzgebung Lev. XXIII offenbar zu Grunde. Das zeigt deutlich die Stellung unserer Gesetzgebung nach dem Deuteronomium, das die Einheit des Cultusortes kämpfend erst durchsetzen muss. Es finden sich in H¹ aber auch offenbare Reminiscenzen an das Deuteronomium bezw. Entlehnungen aus demselben, wenn auch nicht ganz wörtlich, so doch in charakteristischen Wendungen, vor Allem aber in Sinn und Tendenz durchaus mit entsprechenden Stellen des Deut. übereinstimmend. Man vergleiche nur Lev. XIX 9. 10 ובקצרכם את־קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקטם קצירך לא תלקט וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני כי תקצר קצירך» m. Deut. XXIV 19. 21 בשדך ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאמנה יהיה כי תבצר כרמך לא תעולל אחרוך לגר ליתום לאמנה m. Lev. XIX 13 «לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר» Lev. XIX 13 «לא תעשק שכיר . . . ביומו תתן שכרו» Deut. XXIV 14. 15 «לפני עור לא תתן מכשל» Lev. XIX 14 «ולא תבוא עליו השמש» m. Deut. XXVII 18 «ארור משגה עור בדרך» Lev. XIX 19 בהמתך לא תרביע כלאים . . . שדך לא תזרע כלאים ובגד כלאים» לא תזרע כרמך» m. Deut. XXII 9—11 «שעטנו לא יעלה עליך» «כלאים לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחדיו». Verwandte Bestimmungen sind folgende Lev. XIX 15 und Deut. XVI 19 (betr. Verhalten im Rechtsstreit), XVIII 7. 8 u. Deut. XXIII 1, XXVII 20 (Verbot der Blutschande mit der Mutter oder einem

anderen Weibe des Vaters, vgl. bes. zu גלה ערוה des Lev. das כנף גלה im Deut.), Lev. XVIII 9, XX 17 u. Deut. XXVII 22 (Verbot geschlechtlicher Gemeinschaft mit der Schwester), Lev. XVIII 17, XX 14 u. Deut. XXVII 23 (Verbot geschlechtlichen Verkehrs mit Mutter und Tochter zugleich oder mit der Schwiegermutter), Lev. XVIII 20, XX 10 und Deut. XXII 22 (Verbot des Ehebruchs), Lev. XVIII 21, XX 2 und Deut. XII 31, XVIII 10 (Verbot des Molochkinderopfers, vgl. bes. d. Ausdr. העביר), Lev. XVIII 22, XX 13 u. Deut. XXIII 18 (Verbot der Päderastie), Lev. XVIII 23, XX 15. 16 und Deut. XXVII 21 (Verbot der Viehschande), Lev. XIX 26 a und Deut. XII 23 (Verbot des Blutgenusses), Lev. XIX 26 b u. Deut. XVIII 10 (Verbot der Zauberei), Lev. XIX 28 und Deut. XIV 1 (Verbot von Verstümmelungen und Entstellungen des Körpers aus Anlass von Trauerfällen), Lev. XIX 31 und Deut. XVIII 11 (Erwähnung der Totenbeschwörer und Wahrsager אוב וידעני), Lev. XIX 33 fg. u. Deut. X 19 (Gebot, die Fremdlinge zu lieben), Lev. XIX 35 u. Deut. XXV 13—16 (Verbot von falschem Maass und Gewicht); Lev. XX 25 fg. und XI 44. 45 vgl. m. Deut. XIV (Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren), Lev. XXV 36 u. Deut. XXIII 20 fg. (Verbot des Wuchers und Zinsnehmens), Num. XV 37—41 u. Deut. XXII 12 (Verordnung des Quastentragens); vgl. auch den Gebrauch von ינה Lev. XIX 33, XXV 14. 17 u. Deut. XXIII 17; עשק Lev. XIX 13 a u. Deut. XXIV 14; רגם Lev. XX 2. 27 u. Deut. XXI 21; אמה Lev. XXV 6 und Deut. XVI 14 u. ö.

Auffallend ähnlich mit der des Deuteronomiums, Deut. XVI, ist auch die Festgesetzgebung von H¹ in Lev. XXIII. Hier wie dort schimmert der Ackerbau als Grundlage der Festfeiern durch die hinzugetretene historische Motivirung noch deutlich hindurch. Am deutlichsten ist dies beim Wochenfest. Das Deuteronomium setzt es an genau sieben Wochen nach Anhieb der Sichel in die Saat, d. h. dem Beginne der Gersternte Deut. XVI 9; H¹ setzt es sieben Wochen von dem Tage nach dem ersten Sabbath in der Ernte an gerechnet

Lev. XXIII 15. Das kommt so ziemlich auf eins heraus, und namentlich die Formel, mit der das Wochenfest von dem Fest zum Beginn der Ernte, dem Passah-Mazzothfest, abgeleitet wird, ist in beiden Gesetzgebungen dieselbe vgl. Deut. XVI 9 וּסְפַרְתֶּם וּגְו' שְׁבַעָה שְׁבַעֹת תִּסְפַּר לָךְ מֵהַחֵל וְגו' u. Lev. XXIII 15 וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת שֶׁבַע שַׁבְּתוֹת. Das Laubhüttenfest lässt in beiden Gesetzgebungen sein wahres Wesen als Herbstfest oder Fest der Lese hindurchblicken vgl. Deut. XVI 13 בְּאֶסְפֹּךָ und Lev. XXIII 39 בְּאֶסְפְּכֶם, und die Art, in der es gefeiert werden soll, ist wenigstens dem Charakter nach in beiden Gesetzgebungen übereinstimmend vgl. Deut. XVI 14 וּשְׂמַחַת, v. 15 וּשְׂמַחַתְּם u. Lev. XXIII 40 וְהָיִית אַךְ שִׂמְחָה.

Aber bei aller Aehnlichkeit und Verwandtschaft ist H¹ über die im Deut. verkörperte Stufe der Gesetzgebung doch einen guten Schritt hinausgegangen. Das zeigt sich sogleich in der Festgesetzgebung, die trotz aller Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen in H¹ bereits einige neue über das Deut. hinausweisende Züge aufzeigt. So hat z. B. das Laubhüttenfest in Lev. XXIII eine geschichtliche Motivirung gewonnen, von der das Deuteronomium noch nicht das Mindeste weiss. Es geht bekanntlich durch die Geschichte des Volkes Israel der Zug, die drei hohen Feste allmählich von der Naturgrundlage, aus der sie geschichtlich herausgewachsen sind, loszulösen und sie heilsgeschichtlich zu fundamentiren. Zuerst ist das mit dem Mazzothfeste durch seine Verbindung mit dem ebenfalls geschichtlich gedeuteten Passahfeste geschehen. Diesen Standpunkt repräsentirt das Deuteronomium. H¹ hat nun auch noch für das Laubhüttenfest die geschichtliche Grundlage gefunden. Allerdings scheint H¹ das Mazzothfest wieder vom Passahfeste getrennt und als reines Erntefest betrachtet zu haben, da wir von einer geschichtlichen Motivirung da gar nichts lesen. Das wäre freilich inconsequent, aber wahrscheinlich hat Rp. die vom Passahfest handelnde Stelle des H¹ unterdrückt und durch eine entsprechende aus P. ersetzt. Aber nicht nur die Motivirung, auch der Charakter der Festfeier ist zum Theil wenigstens ein anderer geworden. Zwar beim

Laubhüttenfest trat das noch nicht hervor, um so mehr zeigt es sich aber beim Passah-Mazzoth- und dem Wochenfeste. Da ist nicht mehr die Rede von einem fröhlichen Geniessen der freiwillig und je nach Vermögen dargebrachten Gottesgaben vor Jhvs. Angesicht, sondern vor Allem von der Darbringung der heiligen Gaben seitens der Gemeinde, die, weil nach einem feststehenden Tarif dargebracht, den Charakter von Abgaben annehmen und, wie Lev. XXIII 20 zeigt, als שְׂדֵה־אֱלֹהִים an die Priester fallen. An Stelle des Privatopfers ist das Gemeindepfer getreten. Wir sehen, es macht sich hier bereits die Strömung bemerklich, die uns bei Ezechiel noch bei weitem fühlbarer begegnet und endlich in P. zur Ruhe kommt. Es macht danach ganz den Eindruck, als ob die Festgesetzgebung in H¹ ein doppeltes Angesicht habe, eins der Vergangenheit zugekehrt und zum guten Theile ihren Charakter widerstrahlend, das andre aber in die Zukunft gerichtet und bereits deren wesentliche Merkmale andeutend. Es ist eine Gesetzgebung, die zwischen zwei Zeitaltern steht, die herausgeboren ist aus den Bedürfnissen einer Uebergangszeit und den Charakter einer solchen deutlich an der Stirne trägt.

In ähnlicher Weise wird der Standpunkt der früheren Zeit in dem Gesetz vom Sabbathjahre und dem Verbote der Levirats-ehe überschritten. Das Sabbathjahr in H¹ Lev. XXV 1—7 unterscheidet sich von dem des Deuteronomiums nicht nur dadurch, dass es ähnlich wie im Bb. wieder auf die Grundlage des Ackerbaues gestellt ist, während das Deuteronomium unter dem Sabbathjahr ein allgemeines bürgerliches Erlassjahr versteht, vgl. Deut. XV 1—6, sondern vor Allem durch die outrirte Heiligkeits-Tendenz, die in ihrer mechanischen und uneigentlich zu verstehenden Beziehung auf das leblose Ackerland von der durch und durch ethischen Tendenz der entsprechenden Gesetzgebung des Deuteronomiums und auch des Bb. stark absticht. Hier tritt der auf P. hinweisende und hinführende Zug mit wünschenswerthester Deutlichkeit zu Tage. — Auch bei dem Verbote der Leviratsehe ist dies der Fall. Während nach dem Deut. XXV 5—10 die Schwagerehe unter bestimmten Voraus-

setzungen ausdrücklich gefordert wird, ist nach Lev. XVIII 16 die geschlechtliche Gemeinschaft mit der Schwägerin nicht nur, wie sich aus der angezogenen Bestimmung etwa entnehmen liesse, so lange der Schwager noch am Leben ist, sondern auch, wie Lev. XX 21 klar zeigt, wenn der Schwager nicht mehr lebt resp. rechtskräftig von seiner Frau geschieden ist, und somit der Frau gesetzlich nichts im Wege steht, sich von Neuem heimführen zu lassen, principiell verboten. Dillm. in seinem Commentar z. d. St. bestreitet nun zwar, dass hier ein Gegensatz vorliege, denn da die Schwagerehe im Deut. nur für den Fall gefordert werde, dass die erste Ehe kinderlos geblieben sei, so lasse sich diese Verordnung eben als eine gut begründete Ausnahme von der Regel, die eine solche Verbindung im Allgemeinen verbiete, ansehen, aber nicht als ein direkter Widerspruch oder Gegensatz gegen dieselbe. Dillm. will mit dieser Bemerkung dem Versuche entgegentreten, beide Bestimmungen als Ausflüsse verschiedener, der Zeit nach getrennter Anschauungen begreiflich machen zu wollen. Aber der Ausführung Dillm. ist doch entgegenzuhalten, dass die Erlaubnis der Schwagerehe, ja die unter gewissen Umständen eintretende ausdrückliche Forderung derselben in einem Anschauungskreise, dem eine solche Ehe schlechthin als eine נדה gilt, kaum einen Platz haben kann. Es sind doch eben zwei ganz verschiedene Gesichtspunkte in beiden Bestimmungen, die sich mit einander nicht recht vertragen. Im Deuteronomium handelt es sich vor Allem um Erhaltung der Familie, des Geschlechts, des Stammes, also um ein wesentlich bürgerliches oder nationales Interesse; in H¹ hat das religiöse Interesse das Uebergewicht über das nationale gewonnen und bekundet sich den Gliedern des Volkes gegenüber durch die strengere Forderung leiblicher Heiligkeit in der Sphäre des gesammten Geschlechts- und Ehelebens, ohne eine Ausnahme zu Gunsten profaner Interessen zuzulassen oder anzuführen. Wir fühlen auch hier wieder deutlich die Richtung, die zu P. führt.

H¹ hat aber auch den Dekalog Ex. XX in seiner definitiven Formulirung bereits gekannt. Den sittlich-religiösen Bestim-

mungen in Lev. XIX liegt das Schema des Dekalogs stellenweise offenbar zu Grunde. Lev. XIX 3. 4 fg. enthält die Forderungen der Pietät, wie sie die erste Gesetzestafel enthält, wenn auch in etwas anderer Reihenfolge und mit Auslassung des Verbotes des Missbrauches des göttlichen Namens, das später noch zu seinem Rechte kommt, und die ethischen Bestimmungen XIX 11 fg. entsprechen im Grossen und Ganzen der zweiten Tafel des Gesetzes. Vgl. XIX 3 a m. Ex. XX 12; XIX 3 b m. Ex. XX 8 fg.; XIX 4 m. Ex. XX 3 fg.; XIX 11 a m. Ex. XX 15 (לא תגנב); XIX 12 m. Ex. XX 7. Eine wörtliche Entlehnung findet sich auch hier nicht bis auf XIX 11; der Sammler verfährt frei mit seinen Vorlagen und reproducirt sie selbständig. Zu erwähnen ist hier übrigens noch, dass uns im Dekalog die unserer Gesetzgebung eigene Formel אני יהוה oder אני יהוה אלהיכם, vgl. Ex. XX 2, und zwar mit einer geschichtlichen Erweiterung, zum ersten Male in der israelitischen Gesetzgebung begegnet. Der Gebrauch derselben in H¹ ist jedenfalls auf den Einfluss des Dekalogs zurückzuführen.

Wir haben bis jetzt das Verhältnis von H¹ zu dem Bb., Deut. und Dekalog Ex. XX beleuchtet und herausgestellt. H¹ setzt alle drei Gesetzgebungen voraus und erweist sich inhaltlich als eine Blütenlese aus denselben. Es hat selbst nur wenig originale Bestimmungen, und diese beziehen sich auf das eheliche und geschlechtliche Leben und fordern in Bezug auf dasselbe Heiligkeit und Reinheit. Hier tritt Charakter und Tendenz der Gesetzgebung am deutlichsten zu Tage.

Vor Allem aber verlangt H¹ eine eingehende Vergleichung mit dem Propheten Ezechiel und eine genaue Feststellung seines Verhältnisses zu demselben. Fast in allen Capiteln dieses Propheten finden sich handgreifliche Berührungen mit der Gesetzgebung Lev. XVIII—XX n. Zub. Ich zähle dieselben so vollständig als möglich auf:

הלך בחקות Lev. XVIII 3. 4, XX 23. vgl. m. Ez. V 6. 7, XI 12. 20, (XVI 47), XVIII 9, XX 13. 16. 18. 19. 21, XXXIII 15, XXXVI 27 (XXXVII 24).

תועבה Lev. XVIII 22, XX 13 vgl. m. Ez. XVI 50, XVIII 12, XXII 11, XXXIII 26; Plur. תועבות Lev. XVIII 26. 27. 29. 30 u. Ez. V 9. 11, VI 9. 11, VII 3. 4. 8. 9, VIII 6. 9. 13. 15. 17, IX 4, XI 18. 21, XII 16, XIV 6, XVI 2. 22. 36. 43. 47. 51. 58, XVIII 13. 24, XX 4, XXIII 36, XXXIII 29, XXXVI 31, XLIII 8, XLIV 6. 7. 13.

משורה Lev. XIX 35 u. Ez. IV 11.

פגול Lev. XIX 7 u. Ez. IV 14.

מקדש Lev. XIX 30, XX 3, XXVI 2 u. Ez. V 11, VII 24, VIII 6, IX 6, XI 16, XXI 7, XXIII 38, XXIV 21, XXV 3, XXVIII 18, XXXVII 26. 28, XLIII 21, XLIV 1. 5. 7. 9. 15. 16, XLV 3. 4, XLVII 12, XLVIII 8. 10. 21.

טמא Niph. Lev. XVIII 30 u. Ez. XX 7. 18, XXIII 7. 30, XXXVII 23; Pi. c. מקדש als Obj. Lev. XX 3 u. Ez. V 11, IX 7, XXIII 38.

חקות in Verb. m. משפטים u. d. verbb. שמר ועשה Lev. XVIII 3. 4. 5. 26. 30, XIX 37, XX 22, XXV 18 u. Ez. XI 20, XVIII 9. 17. 21, XX 11. 13. 16. 18. 19. 24, XXXVI 27, XXXVII 24.

אני יהוה und אני יהוה אלהיכם mit oder ohne Erweiterungen Lev. XVIII 5. 6. 21, XIX 12. 14. 16. 18. 28. 30. 33. 37, XXVI 2, XVIII 2. 4. 30, XIX 3. 4. 10. 25. 31. 34 u. s. w. u. Ez. XX 5. 7. 19. 20. 26. Vgl. auch die zahlreichen Stellen bei Ez., wo das אני יהוה in Abhängigkeit von ראה Ez. XXI 4 oder ידע erscheint vgl. Ez. XI 10, XII 15. 16. 20, XIII 9. 14. 21. 23, XIV 8, XV 7, XVI 62, XVII 21. 24, XX 38. 42. 44, XXII 16. 22, XXI 10, XXIII 49, XXIV 24. 27, XXV 5. 7. 11, XXVI 6 u. s. w.; oft ist in Ez. die Formel אני יהוה durch ein verb. fin. zu einem selbständigen Satze erweitert vgl. Ez. XXI 22. 37, XXIV 14, XXVI 14, XXX 12, XXXIV 24, XXXVI 36.

נשא עון Lev. XIX 8, XX 17. 19 u. Ez. XIV 10, XVIII 20, XLIV 10. 12.

זנה אחר Lev. XX 5. 6, XVII 5 fg., XIX 29 u. Ez. XVI 34, XX 30, XXIII 3. 5. 19.

העביר Lev. XVIII 21 u. Ez. XVI 21, XXIII 37, XX 26. 31.

זמה Lev. XVIII 17, XIX 29, XX 14 u. Ez. XVI 27. 58, XXII 9. 11, XXIV 13, XXIII 21. 27. 29. 35. 44. 48. 49.

גלה ערוה Lev. XVIII 7 fg., XX 17. 18. 19. 21 u. Ez. XVI 37, XXII 10, XXIII 10. 18. 29.

רגם Lev. XX 2. 27 u. Ez. XVI 40, XXIII 47.

שרף באש Lev. XX 14 u. Ez. XVI 41, XXIII 47.

אשת רעהו Lev. XX 10 und Ez. XVIII 6, XXII 11, XXXIII 26.

קרב אל אשה Lev. XVIII 6. 19, XX 18 u. Ez. XVIII 6.

ינה Lev. XIX 33, XXV 14. 17 u. Ez. XVIII 7. 12. 16, XXII 7. 29, XLVI 18.

גזל Lev. XIX 13 u. Ez. XVIII 7. 12. 16. 18, XXII 29, XXXIII 15. (גזלה).

נתן בנשך u. לקח תרביית Lev. XXV 36 u. Ez. XVIII 8. 13, XXII 12.

מות יומת Lev. XX 2. 9 fg. u. Ez. XVIII 13, XXXIII 8.

דמיו בו Lev. XX 9 fg. u. Ez. XVIII 13, XXXIII 4. 5.

עשק Lev. XIX 13 u. Ez. XVIII 18. XXII 7. 12. 29.

חיה יחיה Lev. XVIII 5 u. Ez. XX 11. 13. 21, XXXIII 15. 19.

קלל Lev. XX 9 u. Ez. XXII 7.

דביל Lev. XIX 16 u. Ez. XXII 9.

אכל על דם Lev. XIX 26 u. Ez. XXXIII 25.

פנה אל פל' Lev. XIX 4. 31, XX 6 u. Ez. XXXVI 9.

שמר משמרת Lev. XVIII 30 u. Ez. XL 45. 46, XLIV 8. 14. 15. 16. 19, XLVIII 11, bei Ez. jedoch immer von dem priesterlichen Dienen gebraucht, während es in H¹, ähnlich wie Deut. XI 1, vom individuellen religiösen Dienst gemeint ist, vgl. Klostermann.

הבדיל בין ל' Lev. XX 25 u. Ez. XLII 20, XXII 26.

איפת צדק u. מאזני צדק Lev. XIX 36 u. Ez. XLV 10.

משכב Lev. XVIII 22 u. Ez. XXIII 17.

זכר Lev. XVIII 22, XX 13 u. Ez. XVI 17.

לטמאה Lev. XVIII 20 u. Ez. XXII 3, XLIV 25.

Zufällig können die aufgezählten Berührungen unmöglich sein. Es muss hier eine Abhängigkeit des einen Stückes von dem anderen angenommen werden, die Streitfrage ist nur, welches das vom anderen abhängige Stück sei. Die neuere Kritik hat sich im Allgemeinen dahin geneigt, die Cap. XVIII—XX des H als durchaus von Ezechiel abhängig und diesem nachgebildet anzusehen. Diese Ansicht fliesst aus der Gesamtanschauung über das Verhältnis des H. zu Ezechiel überhaupt. Aber es ist eben der Fehler dieser Gesamtanschauung, dass sie das H. trotz besseren Wissens viel zu sehr als eine einheitliche Grösse auffasst und das, was von dem einen Theile derselben gilt, ohne Weiteres auch auf den anderen überträgt. Selbst wenn man der Ueberzeugung ist, dass das H. als solches erst nach Ezechiel anzusetzen ist, hat man doch immer noch die einzelnen Theile desselben auf ihr Verhältnis zu Ezechiel zu prüfen und die Möglichkeit, dass einer derselben älter als die Reden Ezechiels ist, nicht a priori von der Hand zu weisen.

Ich habe nun auf Grund der gewissenhaftesten Detailuntersuchung die Gewissheit erlangt, dass Lev. XVIII—XX n. Zub. oder H¹ thatsächlich älter als die Reden Ez. ist und den Ausführungen dieses Propheten an einer Stelle geradezu zu Grunde liegt, ich meine Ez. XVIII, XX, XXII, XXXIII. Ich will zunächst die innige Verwandtschaft gerade dieser Stücke erweisen. Offenbare Berührungen zwischen Ez. u. H¹ liegen an folgenden Stellen vor: Ez. XVIII 6 «אל אשה (1) נדה» u. Lev. XVIII 19 «אל אשה בנדת טמאתו לא תקרב» ; Ez. XVIII 7 «גולה לא יגול» u. Lev. XIX 13 «לא תגול» vgl. noch Ez. XVIII 12. 16; Ez. XVIII 8. 13. 17, XXII 12 «נשך ותרבית לא יתן ותרבית לא יקח» oder XVIII 17 «נשך ותרבית» u. Lev. XXV 36 fg. «לא תתן בנשך ותרבית» und «אל תקח נשך ותרבית» ; Ez. XVIII 9²) «אל תקח נשך ותרבית» und Lev. XVIII 3. 4, XX 23., XVIII

¹) Vielleicht ist hier nach XXII 10 נדה טמאת נדה zu lesen, da נדה sonst Subst. ist. (Smend, Comm. p. 117).

²) אהם ist die unzweifelhaft richtige Lesart für אמת im mas. Text.

5. 26. 30, XIX 37, XX 22, XXV 18 «יהלך בחקות», Verbindung von משפטים mit חקות u. d. verbb. שמר u. עשה; Ez. XVIII 9. 13. 17. 19. 21. 23. 27. 28. 32 «חיה יחיה»; XX 11. 13. 21. 25 «אשר יעשה אתם האדם וחי בהם» u. Lev. XVIII 5 «אשר יעשה אתם האדם וחי בהם»; Ez. XVIII 18, XXII 29 «עשק עשק» u. Lev. XIX 13 «לא תעשק את רעך»; Ez. XX 6. 9. 10. 14 «להוצאתם מארץ מצרים» u. Lev. XIX 36, XXV 38 «אל ארץ» Ez. XX 6. 15 «אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים» u. Lev. XX 24 «אני יהוה» Ez. XX 5. 7. 19. 20 «ארץ זבת חלב ודבש» u. Lev. XVIII 3. 4. 10. 25. 31. 34, XXIII 22. 43, XXV 17. 38. 55 «אני יהוה אלהיכם»; Ez. XXII 7 «אב ואמ הקלו» u. Lev. XX 9 «אשר יקלל את אביו ואת אמו» Ez. XXII 9 «לא תלך רכיל» u. Lev. XIX 16 «אנשי רכיל היו» Ez. XXII 10 «ערות אביך לא תגלה» u. Lev. XVIII 7 «ערות אב גלה».

Freilich ist die Berührung nicht immer eine so offenbare und auf einfacher Entlehnung beruhende wie hier. Aber auch in den etwas abweichenden Bestimmungen finden sich immer noch zahlreiche sprachliche Anklänge und eine bedeutsame Verwandtschaft des Inhaltes und der Tendenz, die uns zwingt, beide Stücke noch weiter in Beziehung zu einander zu setzen. Von sprachlichen Anklängen führe ich folgende auf: אשת רעה Ez. XVIII 6. 11. 15, XXII 11, XXXIII 26 u. Lev. XX 10; ינה Ez. XVIII 7. 16. 12, XXII 7. 29 und Lev. XIX 33, XXV 14. 17; תועבה u. תועבות Ez. XVIII 12. 13. 24, XX 4, XXII 11, XXXIII 26. 29 u. Lev. XVIII 22, XX 13, XVIII 26. 27. 29. 30; מות יומת Ez. XVIII 13, XXXIII 8 u. Lev. XX 2. 9. 10. 11. 12. 13. 15. 16. 17. 21. 24. 27, XXIV 16; דמיו בו Ez. XVIII 13, XXXIII 4. 5 u. Lev. XX 9. 11. 12. 13. 16; נשא עון Ez. XVIII 20 u. Lev. XIX 8, XX 17. 19; העביר Niph. Ez. XX 7. 18 u. Lev. XVIII 30, XI 43; זנה אחר scil. בנים באש Ez. XX 26. 31 u. Lev. XVIII 21; רצה Ez. XX 41 und Lev. XIX 7 u. ö.; עשק Ez. XXII 7. 12. 29 u. Lev. XIX 13; זמה Ez. XXII 9. 11 u. Lev. XVIII 17, XIX 29, XX 14; העלים עינים Ez. XXII 26 u. Lev. XX 25 fg.;

Ez. XXII 26 u. Lev. XX 4.¹⁾ Hinsichtlich des Inhaltes und der Tendenz sind zu vergleichen: Ez. XVIII 6. 11. 15, XXII 11 m. Lev. XX 10, XVIII 20, XX 18; Ez. XVIII 8 m. Lev. XIX 15; Ez. XVIII 12 m. Lev. XIX 9; Ez. XX 12. 13. 16. 21. 24, XXII 8, XX 20 m. Lev. XIX 3. 30, XXVI 2; Ez. XX. 31 m. Lev. XVIII 21, XX 2; Ez. XXII 6. 9. 12 m. Lev. XIX 16; Ez. XXII 7b. 29 m. Lev. XIX 33; Ez. XXII 10 m. Lev. XVIII 19, XX 18; Ez. XXII 11 m. Lev. XVIII 15, XX 12; Ez. XXII 11 m. Lev. XX 17, XVIII 9.

Es erübrigt nun freilich immer noch der bestimmte Nachweis, dass Ez. von Lev. XVIII—XX n. Zub. thatsächlich abhängig gewesen ist. Ich führe dafür Folgendes an. Es ist zunächst auffällig, dass sich die auf H¹ hinweisenden Merkmale gerade in Ez. XVIII, XX, XXII, XXXIII so sammendrängen. Sie sind hier weit häufiger als sonst im ganzen Buche. Das weist schon deutlich auf eine Beeinflussung des Propheten durch H¹, wenigstens an dieser Stelle hin. Ferner: Ezechiel giebt hier nicht etwa Gesetze, sondern er misst das Verhalten seiner Zeitgenossen an dem Massstab bereits bestehender, als allseitig bekannt und anerkannt vorausgesetzter Gesetze. Er citirt die Bestimmungen des H¹ bei gebotener Gelegenheit. Das setzt doch das Vorhandensein des H¹ zu Ezechiels Zeit unter allen Umständen voraus. Man könnte ja freilich nun sagen: Allerdings, die Gebote von H¹ hat Ezechiel bereits einzeln gekannt, aber daraus folgt noch nicht, dass er ihre Zusammenfassung in H¹ bereits vor Augen gehabt habe. Dass jedoch auch dies wirklich der Fall war, geht aus anderweitigen Merkmalen klar hervor. Die Gesetze Lev. XVIII, XIX, XX gehörten bekanntlich ursprünglich gar nicht zusammen; namentlich hat Lev. XX mit Lev. XVIII litterarisch gar nichts zu thun. In eine Einheit sind sie erst durch den Verf. von H¹ gebracht. Da ist es doch nun aber ge-

¹⁾ Diese Stelle ist allerdings redaktionelle Zuthat in H. und die eben angeführte Wendung vielleicht erst aus Ezechiel eingedrungen.

wiss auffallend, dass Ezechiël seine Citate aus allen drei Cap. schöpft und abwechselnd auf einander folgen lässt vgl. Ez. XVIII 6 u. Lev. XVIII 19; Ez. XVIII 7 u. Lev. XIX 13; Ez. XXII 7 u. Lev. XX 9; vgl. ferner Ez. XVIII 13 u. Lev. XX 2. 9. 10 u. s. w. Das zeigt doch, dass Ezechiël die verschiedenen Bestimmungen bereits in einer engen Verbindung gekannt hat, und es lässt sich gleich weiter zeigen, dass diese Verbindung keine andre als die von H¹ vollzogene war. Wie käme es sonst wohl, dass Ezechiël gerade in diesen Capiteln und sonst nie wieder in seiner Schrift das selbständige אני יהוה אלהיכם hat? Sonst liebt er bekanntlich diese oder ähnliche Schlusswendungen immer nur in Abhängigkeit von ידע und ראה und erweitert durch verb. fin. oder den Inf. c. ב oder das Part., oder, wenn nicht durch ידע eingeleitet, als selbständigen Satz mit verb. fin. עשיתי oder דברתי. Er muss also hier durch eine Vorlage beeinflusst gewesen sein. Dass diese H¹ in seiner uns vorliegenden Gestalt war, lehrt weiter ein Blick auf Ez. XX 6. 15 vgl. m. Lev. XX 24. Letzteres ist ganz offenbar die Grundstelle, jene ersteren vv. enthalten Erweiterungen und Ausschmückungen derselben. Ein Autor, der Ez. XX 6. 15 vor Augen gehabt hätte, hätte kaum Lev. XX 24 schreiben können, aber wohl ist der umgekehrte Fall möglich. Danach muss Ezechiël auch die Wendung אשר יעשה אתם האדם וחי בהם vgl. Ez. XX 11. 13 aus Lev. XVIII 5 entnommen haben. Die in diesem Satz enthaltene Idee ist zwar eine von Ezech. Lieblingsideen, die er vielfach anbringt und gern variirt, aber original ist sie für ihn deshalb noch nicht. Wie so manche andere hat er auch sie vorgefunden und namentlich Cap. XVIII in den Dienst der ihm eigenen Vergeltungslehre gestellt. Natürlich ist die in Rede stehende Idee auch in H¹ nicht original. H¹ hat sie sicher aus dem Deut. vgl. XVI 20 «צדק צדק תרדף למען תחיה» und IV 1 «למען תחיו», wie er auch sonst durchaus von dieser Gesetzgebung abhängig zu sein scheint, und zwar nicht nur von ihrem legislatorischen Kern, sondern auch von ihren historisch-paränetischen Partieen, vgl. die Verb. von חקות und משפטים und

der verbb. שמר und עשה Lev. XVIII 4. 26. 30, XIX 37, XX 22 m. Deut. XII 1 fg. u. ö.; אשר אני משלה מפניכם Lev. XVIII 24, XX 23 m. Deut. XVIII 12; תועבה und תועבת Lev. XVIII 26. 27. 29. 30 m. Deut. XX 18, XVIII 12, XXIII 19, XXIV 4, XIV 3, XVII 1. 4, XVIII 9; טמא Lev. XVIII 24. 30. 25. 27. 28 m. Deut. XXI 23; אני לרשת אתננה לכם Lev. XX 24 m. Deut. XXVI 1, XXIII 21, XXI 1, XIX 2. 8. 10. 14, XXI 23, XVIII 9, XV 4; זבת אשר הוצאתי אתכם חלב ודבש Lev. XX 24 m. Deut. XXVII 3, מארץ מצרים Lev. XIX 36, XX 24 m. Deut. XVI 1, XX 1, hier freilich מעלה vgl. jed. Lev. XI 45. Auch an JE' erinnern die paränetischen Partien von Lev. XVIII—XX, vgl. Ex. III 8, XXIII 27. 28. Dass sich die Rede- und Anschauungsweise des Paräneten in H¹ durchaus aus dem Deut. und JE heraus erklärt, dürfte noch ein Grund mehr sein, H¹ vor Ezechiel anzusetzen. Wie ein nach Ezechiel geschriebenes paränetisches Stück aussieht, zeigt Lev. XXVI. Darüber noch später.

Das Alles zusammen genommen drängt nun darauf hin, Lev. XVIII—XX n. Zub. als die Grundlage für Ez. XVIII, XX, XXII, XXXIII anzusehen. Es dürfte andererseits auch schwer sein, sich die Ableitung des H¹ aus Ezechiel vorstellig zu machen. Wie sollen aus den ziemlich bunt zusammengewürfelten Citaten des Ezechiel solche wohlgeordnete Gesetzesreihen entstanden sein, wie wir sie Lev. XVIII—XX vor uns haben? Und wie wäre der Redaktor dieser Capitel denn dazu gekommen, die dem Ezechiel gerade so eigenthümlichen Rügen und Warnungen vor dem Dienst der גלולים, vgl. Ez. XVIII 6. 12, wegzulassen? Dass dagegen Ezechiel sie in dem angezogenen Capitel ex suo ingenio hinzugefügt habe, ist leicht zu verstehen. Dasselbe gilt von einigen anderen wichtigen Bestimmungen, die sich wohl in Ezechiel aber nicht in H¹ finden, vgl. Ez. XVIII 7 b. d, 12 u. a. m. Nicht unerwähnt will ich hier übrigens lassen, dass Wendungen wie לא תגול oder לא תעשק mir ursprünglicher erscheinen als die mit dem acc. ethymologic. gebildeten: עשק עשק, גול גול oder גולה ג' oder גולות ג', Ez. XVIII 7. 12. 16. 18.

Es lassen sich aber für den bis jetzt erwiesenen Satz von der Abhängigkeit Ez. von Lev. XVIII—XX bzw. der Priorität von H¹ ausser den äusseren auch noch innere Beweisgründe vorbringen. Ein Blick auf die Gesetzgebung von Ezechiel und H¹ überzeugt uns von der Priorität der letzteren. Ezechiel, vgl. XLV 18 fg., hat die Festzeiten durch bestimmte Datirung nach Monat und Tag fixirt, in H¹, vgl. Lev. XXIII, ist von solcher Fixirung noch nichts zu spüren. Ezechiel setzt das Passahfest auf den 14. Tag des ersten Monates, in H¹ richtet es sich durchaus nach dem Stand der Ernte; das Laubhüttenfest setzt Ezechiel auf den 15. Tag des siebenten Monates, in H. richtet es sich nach der Lese, obgleich hier eine geschichtliche Motivirung, die zu einer bestimmten Fixirung hintreibt, bereits versucht ist. Jedenfalls tragen die Feste in H¹ zu einem guten Theil noch den Charakter von Erntefesten, bei Ezechiel sind sie kalendarisch bestimmte Gemeindefeste. Wohl besteht die Feier dieser Feste in H¹ bereits vorzugsweise in bestimmten Abgaben und festen Gemeindeopfern, aber im Laubhüttenfest blickt noch ganz der alte fröhliche Festcharakter durch, vgl. Lev. XXIII 40, während die Feste bei Ezechiel durchgehends einen ernsteren Charakter tragen, und das Sündopfer unter den Opfern bereits eine bedeutende Rolle spielt. Die Gesetzgebung Lev. XXIII wurzelt durchaus noch in den realen Verhältnissen der vorexilischen Zeit, die Festgesetzgebung des Ezechiel hat das Exil zu ihrer Voraussetzung und erweist damit ihre Posteriorität. Daraus, dass Ezechiel das Wochenfest in seiner Gesetzgebung nicht erwähnt, hat Smend in sm. Com. zu Ez. p. 376 meines Erachtens zu weitgehende Folgerungen gezogen. Er folgert nämlich aus dieser Nichterwähnung, dass Ezechiel für das Wochenfest ein Gemeindeopfer noch nicht gekannt habe, und dass deshalb das Gesetz Lev. XXIII, das für das Wochenfest ein Gemeindeopfer kennt, nach Ezechiel anzusetzen sei. Aber in Lev. XXIII hat das Laubhüttenfest doch auch noch kein Gemeindeopfer. Wende ich Smends Beweisführung auf dieses Fest an, so dreht sich der Spiess herum. Sie ist also nicht ausschlaggebend. Vor Allem spricht gegen

sie der ganze Charakter beider Gesetzgebungen. Nach meiner Meinung hat übrigens Ezechiel das Wochenfest nur deshalb nicht mit aufgenommen, weil es nicht in sein Schema passte, und weil er nur Feste mit heilsgeschichtlicher, also wesentlich religiöser Grundlage kennt. Eine solche war aber zu seiner Zeit für das Wochenfest noch nicht gefunden. Auch P. kannte eine solche nicht, aber er nahm das Wochenfest in seinen Festkalender wieder auf, weil es eben tief im Volksbewusstsein wurzelte. In Bezug auf das Wochenfest ist der Zug nach geschichtlicher Motivierung erst in der talmudischen Zeit zur Ruhe gekommen. Aus einem Erntefeste wurde hier das Wochenfest zum Feste der Gesetzgebung, vgl. Pesachîm 68 b u. Riehm H. W. B. unter Pfingsten.

Eine weitere Frage würde sein, ob Ezechiel bereits die Jubeljahrgesetzgebung Lev. XXV 8 fg., die der Partie von H¹ angegliedert ist, gekannt hat. Eine ausdrückliche Beziehung auf dieses Gesetz findet sich bei Ezechiel nirgends. Die Sache, um die es sich beim Jubeljahr handelt, ist ihm allerdings bekannt, vgl. Ez. VII 13 u. XLVI 17, auch der Name יָרוּר findet sich in letzterer Stelle. Dies Wort kommt übrigens schon bei Jerem. vor, vgl. Jerem. XXXIV 17, und bedeutet hier das im je siebenten Jahre zu beobachtende Erlassjahr. Wir haben kein unzweifelhaftes Recht, bei Ezechiel unter יָרוּר etwas anderes zu verstehen. Hätte Ezechiel darunter das je fünfzigste Jahr verstanden, so hätte er das gewiss ausdrücklich bemerkt. Die Zeit bis zum Sabbathjahre mag freilich für den Besitz eines Grundstückes, zumal wenn es nicht gleich im ersten Jahre einer Sabbathjahr-Periode überwiesen worden ist, etwas kurz anberaunt sein, das gebe ich zu, aber um hier an das Jubeljahr denken zu können, wäre eine bestimmte Zeitangabe nöthig, denn das Jubeljahr war zu Ezechiels Zeit etwas Neues. Im äussersten Falle müssen wir uns bei einem non liquet beruhigen. Dagegen kann es als durchaus ausgemacht gelten, dass die speciellen Anwendungen der Jubeljahrgesetzgebung auf die verschiedenen Lebensgebiete erst nahezechielisch sind. Namentlich die Bestimmung über die Levitenstädte setzt nicht nur Ez. XLVIII 13 fg. 22, sondern bestimmter noch Num. XXXV voraus. Auch

sprachlich scheint Ezechiel hier eingewirkt zu haben, vgl. Lev. XXV 46, 53 «לא תרדה בו בפרך» u. Ez. XXXIV 4; Lev. XXV 26 «והשיגה ידו» u. Ez. XLVI 7 «כאשר תשיג ידו». Als Ganzes ist die Jubeljahrgesetzgebung somit sicher nach Ezechiel anzusetzen, wahrscheinlich aber auch schon das Grundgesetz v. 8—17, das die allgemeine Durchführung des Ezechiel'schen Gedankens XLVI 17, dem hier noch die Sabbathjahr-Periode zu Grunde liegt, im realen, praktischen Leben ermöglichen will. Dies hier festgestellte Verhältnis der Jubeljahrgesetzgebung zu Ezechiel ändert in unseren bisherigen Feststellungen betr. H¹ nicht das mindeste, da der sekundäre Charakter der Jubeljahrgesetzgebung im H. bereits früher von uns erkannt war.

Nach alle dem können wir mit gutem Rechte aussagen: Lev. XVIII—XX nebst Zubehör oder H¹ ist älter als die entsprechenden Stellen in Ezechiel (XVIII, XX, XXII, XXIII), und letztere sind von dem ersten Stück abhängig. Durch die hier geführte Untersuchung hat übrigens, wie ich beiläufig mit erwähnen will, die in Capitel II vollzogene Analyse des H. insofern eine Bestätigung erfahren, als die dort vorgenommene Zuweisung der Stelle Lev. XXV 35 fg. an Lev. XVIII—XX durch die Citirung Ezechiels gerechtfertigt erscheint.

Nun wird es endlich an der Zeit sein, die Abfassungszeit von Lev. XVIII—XX u. Zub. oder H¹ näher zu bestimmen. Das Bundesbuch, Deuteronomium und der Dekalog werden von der Gesetzgebung H¹ fleissig benutzt, also vorausgesetzt. H¹ ist danach nach ihnen anzusetzen. Ezechiel hinwiederum hat in Cap. XVIII—XXII, XXXIII H¹ benutzt und vor Augen gehabt. Demgemäss ist H¹ vor Ezechiel anzusetzen. Da nun Ezechiel Cap. XVIII fg. im 6—7. Jahre des Zedekias geschrieben hat, vgl. Ez. VIII 1, XX 1, also im Jahre 591/90 v. Chr., und das Deuteronomium in das J. 621 zu setzen ist, so ergibt sich für H¹ zunächst der Zeitraum 621—591. Es kommt darauf an, ihm innerhalb desselben einen geeigneten Platz anzuweisen. Die Gesetzgebung bietet zu dem Zwecke genug concrete Merkmale dar.

Das Gesetz setzt eine Zeit tiefen religiösen und sittlichen

Verfalls voraus. Der Götzendienst steht in Israel in hoher Blüthe. Auf dem Felde findet der Seirim-Dienst seine Anhänger und Verehrer, XVII 5—7,¹⁾ vor Allem aber hat der Molochdienst stark um sich gegriffen. Der Sammler dieses Gesetzes tritt ihm energisch gegenüber, und obwohl seine Vorlage bereits ein Verbot des Molochkinder-Opfers enthielt, Lev. XX 2, setzt er hinter v. 20 in Lev. XVIII ein gleiches Verbot ein, freilich an ungünstiger Stelle und ohne jede Anlehnung an den Zusammenhang. Um so mehr sieht man daraus, wie der Molochdienst den Autor von H¹ innerlich erregte und in Anspruch nahm. Neben dem Verbote des Götzendienstes findet sich auch Lev. XIX 4 ein Verbot des Bilderdienstes, der fast in der ganzen vorexilischen Zeit mit vorübergehenden Ausnahmen und trotz heftiger Bekämpfungen im Jhvhkult eine Stelle hatte. Der Niedergang des religiösen Lebens zeigt sich in dem Treiben der Zauberer, Wahrsager und Todtenbeschwörer. Zum Theil haben sich wohl auch Israeliten diesem gottlosen, betrügerischen Treiben hingegeben, denn der Gesetzgeber sieht sich veranlasst, für solche Israeliten den Tod durch Steinigung festzusetzen, XX 27. Im Uebrigen verbietet er, solche Leute aufzusuchen und sich Rath bei ihnen zu holen, XIX 31, XX 6. In Verbindung mit dem religiösen Niedergang und dem abergläubischen Treiben der Zeit steht die Auflösung aller sittlichen Bande. Das eheliche Leben wird durch Ehebruch und Blutschande, der Adel des menschlichen Leibes durch unnatürliche Unzucht bis zur Verbindung mit dem Vieh entweiht. Es ist wahrlich kein Zufall, dass unsere Gesetzgebung gerade diese Materien so ausführlich behandelt. Die heiligsten Bande sind gelöst. Es giebt Väter, die es ruhig mit ansehen, ja wohl selbst die Veranlasser sind, dass die Töchter sich einem unzuchtigen Lebenswandel ergeben und das Land mit Schande füllen. Möglicherweise stand dieses schamlose Treiben in Ver-

¹⁾ Die Stelle XVII 5—7 war aus dem ursprünglichen Bestand von Lev. XVII oben ausgesondert. Nach Tendenz und Sprache scheint sie in der That zu H¹ zu gehören. Sie ist jedenfalls dieser Gesetzgebung gleichartig, daher sei es mir erlaubt, sie hier mit anzuführen.

bindung mit unsittlichen Culten, vgl. XIX 29. Dazu kommt noch die von den Propheten von jeher gerügte Ungerechtigkeit im Rechtsprechen, das parteiische Wesen der massgebenden Persönlichkeiten, die Unterdrückung und Vergewaltigung des Unvermögenden, die Habsucht, die keinen Raub, keinen Betrug, keinen Meineid scheut, um sich einen Vortheil zu verschaffen, vgl. XIX 11 fg. Wir haben also das Bild einer niedergehenden Zeit. Dieses Bild stimmt nun aber genau zu der Zeit des Jojakim ben Josia. Nachdem unter Josia in Folge seiner Reformbestrebungen ein Aufschwung des religiös-sittlichen Lebens stattgefunden hatte, folgte nach der Schlacht von Megiddo i. J. 609 v. Chr. ein bedauernswerther Rückschlag. Israel hatte auf Beistand seines Gottes gehofft, ja es glaubte auf die Leistung desselben seitens Jhvhs. geradezu ein Anrecht zu haben, seit es von Josia sich hatte bekehren lassen. Da nun aber Israel geschlagen wurde, trat schleunig eine Abkühlung des religiösen Verhältnisses ein, und die Zeit Manasses mit ihrem Götzen dienst und Aberglauben hielt unter Schutz und Geleit des Königs Jojakim, der auf seinen Vater Josia gefolgt war, in Israel ihren Einzug. Das Verbot, den Tagelöhnern ihren Lohn vorzuenthalten, Lev. XIX 13, ist auf diesen König und gewiss auch seine Grossen wie gemünzt, vgl. Jerem. XXII 13 fg. Danach wäre H¹ nicht vor 609 anzusetzen. Wir hätten in dieser Gesetzgebung die Reaktion gegen das seit Jojakim wieder auflebende Heidenthum.

Unsre Gesetzgebung lässt sich aber noch näher bestimmen. Das Volk ist reif geworden zum Gericht, und der Sammler von H¹ hörte wohl den mächtigen Donner dieses Gerichts schon von ferne rollen. Das verräth sich wenigstens in der Umrahmung, die er seiner Sammlung gegeben. Denn wenn er auch dieselbe der in Israel herrschenden Tradition gemäss auf Moseh zurückführt und in die Wüste verlegt, so lässt er doch ab und zu, die vorausgesetzte Situation verleugnend, in mächtiger Strafdrohung den Ernst der Gegenwart unverkennbar hindurchblicken, vgl. die Schlussparänese in Lev. XVIII. Das Gericht muss also mindestens nahe sein. Eine Katastrophe

steht unmittelbar bevor. Das Volk ahnt vielleicht noch nichts davon, lebt in sicherer Sorglosigkeit und will von Gefahren und Katastrophen nichts wissen. Aber der Gesetzgeber schaut das Verhängnis, und er behält Recht, denn wenige Jahre noch, und es hat sich erfüllt, was er gedroht. Das Land hat seine Bewohner ausgespieen. Da oben bemerkt war, dass Ezechiel die dem H¹ entsprechenden Stücke in den Jahren 591/90 v. Chr. geschrieben habe und H¹ demgemäss damals schon bekannt sein musste, so hätte man die Katastrophe von 597 hier als angedroht zu denken und H¹ wäre ungefähr um das Jahr 600 anzusetzen.

Aber man wird aus gleich anzugebenden Gründen wohl noch ein paar Jahre herabgehen müssen. Zwar, was die Substanz der Gesetzgebung betrifft, so halte ich aufrecht, dass sie sich am besten aus den geschilderten Verhältnissen der kurz dem Exil vorangehenden Zeit erklärt. Aber von den einzelnen Gesetzen und Gesetzesgruppen in Lev. XVIII fg. ist die Sammlung derselben, wie sie uns jetzt vorliegt, wohl zu unterscheiden. Die Gesetzgebungen waren vor der Sammlung vorhanden. In Lev. XVIII fg. haben wir sie in einer litterarischen Zusammenarbeitung vor uns. Solche Zusammenarbeitungen, Sammlungen und Redaktionen wurden nun aber gerade in der exilischen Zeit, und zwar von Anfang an, vorgenommen, vgl. Stade, Gesch. d. Volkes Isr. Bd. II p. 66. Die kurz dem Exile voraufgehende Zeit war wohl zur Einprägung und Einschärfung der Gesetze geeignet, aber lud nicht gerade zur litterarischen Verarbeitung und Sichtung ein. Aus diesem Grunde möchte ich mit der Ansetzung von H¹ bis in die ersten Jahre des Exils heruntergehen. Dazu scheint Lev. XVIII 5 die Stelle Deut. IV 1 voranzusetzen. Diese Stelle gehört bekanntlich der späteren Umrahmung der deuteronomischen Gesetzgebung an, und ich halte diese mit Kuenen: historisch-kritische Einleitung Thl. I p. 258 für exilisch. Die Androhung des Exils in Lev. XVIII ist dann ein vaticinium ex eventu und soll den Lesern oder Hörern das Bewusstsein erwecken und schärfen, dass die Exilirung als Strafe für ihren Ungehorsam gegen die göttlichen

Gesetze über sie hereingebrochen ist, und dass die Drohung Jhvhs. sich also buchstäblich erfüllt hat. Die ganze Gesetzgebung wird so zu einem mächtigen Mahnruf: „Gedenke, wovon du gefallen bist, und wandle fortan in Jhvhs. Wegen.“ Die Abfassungszeit könnte so immer noch vor 590/91 fallen, und die Abhängigkeit Ezechiels bliebe so noch immer erklärlich, auch wenn der Zwischenraum zwischen ihm und H¹ bedeutend zusammengeschrumpft ist. Andererseits wird man für die Abfassung der Reden Ezechiels die angegebenen Jahre nicht durchaus festhalten müssen. Denn wenn er auch in diesen Jahren die betr. Reden wirklich gehalten hat, so ist ihre Redaktion doch erst später erfolgt, und Smend hat in sm. Com. p. 67 genug Merkmale angeführt, die deutlich darauf hinweisen, dass Ezechiel erst nach Jerusalems Zerstörung seine früher gehaltenen Reden redigirt habe.

Nun beträgt freilich nach meiner Datirung von H¹ der Zeitraum zwischen H¹ und der deuteronomischen Gesetzgebung keinesfalls mehr als dreissig Jahre, also höchstens ein Menschenalter, und die einzelnen Elemente von H¹ stehen der genannten Gesetzgebung noch näher. Das scheint ein ziemlich kurzer Zeitraum zu sein, wenn man bedenkt, dass wir es in H¹ mit dem Theile einer ganz neuen epochemachenden Gesetzgebung zu thun haben. Aber wohlgemerkt nur mit einem Theile, und das ist gerade derjenige Theil, der die Merkmale des H. noch am wenigsten trägt. Ich habe oben nachgewiesen, dass der Autor von H¹ durchaus von dem Deuteronomium abhängig ist. Dadurch wird diese Partie schon zum Deuteronomium hingezogen. Dazu enthält H¹ substantiell kaum eine Forderung, die nicht in einer der vorangegangenen Gesetzgebungen ihr Pendant gehabt hätte. Ich habe H¹ daher eine Blütenlese aus dem Bb., Dekalog und Deuteronomium genannt. Diese Gesetzgebung ist im gewissen Sinne der Abschluss, der Ertrag der vorexilischen Gesetzgebung. Daraus folgt, dass es noch ganz unter dem Einfluss, in dem Bannkreis jener Gesetzgebung stehen muss, und dass seine Entstehung bzw. Zusammenarbeitung ca. 20 bzw. 30 Jahre nach dem Deuteronomium

nichts Befremdliches haben kann, um so weniger, als erschütternde Ereignisse und ein trauriger Umschwung des religiösen und sittlichen Lebens eingetreten waren. Aus diesem Umschwunge, vielleicht auch aus der Erfahrung des Exils, erklären sich zugleich die wenigen Abweichungen des H¹ von den früheren Gesetzgebungen zur Genüge. Ist das Gericht wegen Israels Gottlosigkeit und Frivolität über das Volk verhängt, so kann nur Umkehr zur Reinheit und Heiligkeit in religiös-sittlicher und besonders geschlechtlicher Beziehung, um die es vor Allem traurig stand, das Gericht Jhvhs. vielleicht noch aufhalten oder, wenn nicht, so doch für die Zukunft bessere Zeiten herbeiführen. So denkt der Gesetzgeber, und darum schärft er mit gesteigerter Eindringlichkeit und stellenweise mit principieller Verschärfung bereits bestehender Ordnungen das Verbot besonders der geschlechtlichen Sünden ein, dem nun auch die früher aus Familienrücksichten erlaubte Schwagerehe zum Opfer fällt. Auch die Festgesetzgebung zeigt sich von dem Ernst der Zeit berührt. Bei den hohen Festen handelt es sich jetzt nicht sowohl um fröhliches Geniessen vor Jhvhs. Angesicht, sondern vor Allem um die gewissenhafte Darbringung der festgesetzten Opfer und Entrichtung der heiligen Abgaben, und bei der Sabbathjahr-Gesetzgebung ist die Forderung heiligen Feierns sogar auf das Land übertragen. Wenn es Lev. XXVI heisst, das Land solle im Exil seine Sabbathe bezahlen, so scheint selbst das Land in das Gefühl der grossen, gemeinsamen Schuld mit hineingezogen zu sein. Es muss zugestanden werden, dass der hier geschilderte Stand der Dinge namentlich in Bezug auf die Festfeiern in der Richtung der vom Deut. ausgehenden Wirkung lag und über lang oder kurz bei strikter Durchführung der deuteronomischen Grundsätze so wie so eingetreten wäre, vgl. Stade, Gesch. d. V. Isr. Bd. I p. 664, aber dass er gerade jetzt eintrat, lag in den besonderen Zeitverhältnissen. Aus ihnen erklärt sich aber ganz besonders das bereits oben charakterisirte Doppelgesicht der Gesetzgebung in Lev. XXIII.

Als Ergebnis der vorstehenden Untersuchung wäre also

zu verzeichnen, dass H¹ älter als die entsprechenden Partien des Propheten Ezechiel und, wenigstens als litterarische Grösse, in die ersten Jahre des Exils zu setzen ist. Substantiell stammt es aus der dem Exil kurz vorhergehenden Zeit, als deren Repräsentant uns vor Allem Jojakim ben Josia erschien. Die Möglichkeit, dass Ezechiel selbst der Verfasser dieser Gesetzgebung sein könnte, habe ich nicht erörtert; sie scheint mir bei der Art der beschriebenen Abhängigkeit dieses Propheten von H¹ und bei dem Charakter der Umräumung, die sich ganz an Deut. und JE anlehnt, gänzlich ausgeschlossen zu sein.

§ 2. Das Zeitalter von H² oder Lev. XXI, XXII.

Der zweite Bestandtheil von H., den wir oben ausgesondert hatten, Lev. XXI, XXII oder H², beschäftigt sich durchgehends mit cultischen Angelegenheiten. Er handelt von den Priestern, den heiligen Gaben und den Opferthieren, indem er diese drei dem Gesichtspunkt der Heiligkeit unterstellt und von den Priestern Reinheit des Lebens und körperliche Fehllosigkeit, in Betreff der heiligen Gaben einen im Zustand vollkommener Reinheit stattfindenden Genuss und Ausschluss aller nicht Berechtigten und für die Opferthiere endlich körperliche Fehllosigkeit und Abwesenheit jeder Unvollkommenheit principiell wenigstens verlangt. Zum Schluss sind noch einige andere auf das Opferwesen bezügliche Bestimmungen hinzugefügt. Tendenz und Inhalt dieser Gesetzgebung legen es nahe, sie mit der priesterlichen in P. und der Cultusordnung des Ezechiel zu vergleichen. Von der Feststellung ihres Verhältnisses gerade zu Ezechiel wird es am letzten Ende abhängen, ob wir in Cap. II dsr. Abhdlg. ein Recht hatten, H² als eine selbständige, mit H¹ nach Tendenz und theilweise auch nach Ausdruck nahe verwandte, doch auch wieder von ihm verschiedene Gesetzgebung anzusehen.

Ehe ich jedoch an die Lösung dieser Hauptaufgabe gehe, möchte ich einige wenige Berührungen, die H² mit den früheren

Gesetzgebungen des Pentateuchs, mit dem Bb. Ex. XXI—XXIII, dem sog. Dekalog in Ex. XXXIV und dem Deuteronomium aufzuweisen hat, besprechen und zur Charakteristik des vorliegenden Stücks verwerthen. Ganz auffallend an das Bb. und Ex. XXXIV erinnern die Bestimmungen Lev. XXII 26—30. Die Verordnung Lev. XXII 27 «שור או כשב או עז כי יולד» והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן «אשה ליהוה» lässt z. B. ganz unwillkürlich an Ex. XXII 29 denken «שורך וצאנך שבעת ימים יהיה עם־אמו ביום השמיני» «תתנו ליהוה». Freilich inhaltlich decken sich beide Bestimmungen weniger als formell. Das Bb. redet von der Darbringung der Erstgeburt, H² von den opferbaren Thieren überhaupt; das Bb. verlangt die Darbringung genau am achten Tage nach der Geburt, H² redet vom achten Tage als dem frühesten Termin, erlaubt aber eine Opferung auch darüber hinaus, ohne einen Endtermin anzugeben. Aber trotz der angegebenen Verschiedenheiten schliesst der Inhalt beider Stellen ihre Vergleichung nicht aus. Die Verordnung von H² ist nur die allgemeinere. Die Erstgeburten sind nur ein Theil der opferbaren Thiere, weil die Darbringung der Erstgeburt sich eben durch den Opferakt vollzog. Anders ist es allerdings im P. Da haben die Erstgeburten aufgehört, Jhvh. geopfert zu werden; sie gehören hier, abgesehen von etwa an Jhvh. abzugebenden Theilen, vgl. Num. XVIII 17 fg., lediglich zum Einkommen der Priester. Aber Ezechiel z. B. weiss davon noch nichts, und wir haben auch kein Recht, etwa für H. diesen Standpunkt in Anspruch zu nehmen. Wir können bloß annehmen, dass die Erstgeburten in unsere Verordnung mit eingeschlossen sind, und dass etwa die Festsetzung des achten Tages als des frühesten Termins der Darbringung vielleicht gerade durch die Rücksicht auf die Erstgeburt veranlasst ist. In der Gestaltung der vorliegenden Bestimmung hat sich der Autor jedenfalls durch Ex. XXII 29 bestimmen lassen. Zum Theil hat er ihr aber auch Züge verliehen, die weit über das Bb. hinausweisen. Ich denke dabei an die in der letzten Partie der Verordnung sich findenden termini technici der Opfersprache, wie sie immer erst in späteren

Bestimmungen auftreten, vgl. zu ירצה Lev. I 4, VII 18 P.; Lev. XIX 7, XXII 23. 25. (H.); Ez. XX 40. 41, XLIII 27 (hier aktivisch); ferner קרבן, die allgemeinste technische Bezeichnung für Opfer in P. Lev. I 2. 3. 10. 14, II 1. 4. 5. 7 u. ö.; אשה ליהוה Lev. I 17, II 16, III 11 u. ö. Die alte volksthümlich gehaltene Bestimmung des Bb. ist hier in die technische Sprache des Opferritus übersetzt.

Wenn nun aber in Lev. XXII 27 die Erstgeburten mit inbegriffen sind — und widerlegt ist diese Annahme nicht —, so verlangt diese Stelle auch eine Vergleichung mit der entsprechenden Stelle des Deuteronomiums Deut. XV 19 fg. Das Deuteronomium verlangt weder für Opferthiere noch speciell für die Erstgeburten ein bestimmtes Alter zur Darbringung. Am allerwenigsten denkt es, wie die angezogene Stelle zeigt, an eine Darbringung am achten Tage, setzt vielmehr hier das Alter von ungefähr einem Jahre voraus. Diese Voraussetzung ist eine nothwendige Folge der Concentration des Cultus an einer Stätte. Den weiten, oft beschwerlichen Weg konnten nur ältere, stärkere Thiere zurücklegen. Aus diesem Grunde hat das Deuteronomium die alte Bestimmung des Bb. fallen lassen müssen. Wenn H² sie nun wiederaufleben lässt und den achten Tag, wenigstens als terminus a quo und höchst wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Erstgeburten, wieder in Aussicht nimmt, so muss der Gesetzgeber doch die Möglichkeit der Erfüllung seiner Verordnung vor Augen haben, d. h. er muss entweder die Vielheit der Cultusstätten wie das Bb. oder, da dies bekanntlich im H. nicht der Fall ist, einen innigen lokalen Zusammenhang der Gemeinde mit einem einzigen Cultusorte voraussetzen. Das würde auf die Anschauungen der exilischen Zeit hinweisen.¹⁾ Jedenfalls — man mag über die ganze Ausführung denken, was man will — steht fest, dass Lev. XXII 27

¹⁾ Eben darum gebe ich auch die oben p. 43 ausgesprochene Vermuthung, dass die vv. 26 fg. ursprünglich zu H¹ gehört hätten und bei der Zusammenarbeit dieser Gesetzgebung mit H² hierher versetzt wären, auf. Der Kern von H¹ stammt aus der Zeit kurz vor dem Exil. Höchstens könnten die betr. vv. ein Nachtrag in H¹ sein. Aber schon ihrem Inhalte nach passen sie gut zu H².

sich an Ex. XXII 29 anlehnt und daher jünger als diese Stelle ist.

Dass thatsächlich eine solche Anlehnung stattgefunden hat, wird gleich durch den nächsten v. 28 bestätigt, der auffällig an Ex. XXIII 19 und XXXIV 26 b erinnert und offenbar die Absicht hat, die Tendenz dieser letzteren Forderung, die nicht ohne Weiteres klar ist und wahrscheinlich gegen götzdienerische und abergläubische Sitten der Hirten in der Wüste gerichtet war,¹⁾ im Sinne der vom Deuteronomium gepflegten Humanität vgl. Deut. XXII 6 zu erklären.

Grössere Schwierigkeiten — zwar nicht hinsichtlich des Sinnes, wohl aber in Betreff ihrer Stellung und Ableitung — bereitet die folgende Bestimmung v. 29. 30. Gewöhnlich sagt man, sie sei vom Redaktor Rp. hierhergesetzt, um die Gesetzgebung des H., die in Lev. XIX 5 fg. für die Selamim-Opfer ganz allgemein den Genuss des Opferfleisches für den ersten und zweiten Tag ansetzt, mit der von P. auszugleichen, die Lev. VII 11 fg. nur für die gelobten und freiwilligen Selamim-Opfer diesen Usus erlaubt, dagegen für die Thodah, die dritte Unterabtheilung der Selamim-Opfer, den Genuss für den ersten Tag fordert, vgl. Lev. VII 15. So meint auch Cornill: Einleitung i. d. A. T. § 13. 9. p. 76. Allerdings entspräche diese Erklärung den Thatsachen. Aber es ist mir ganz unmöglich, Rp. als Autor dieses v. anzusehen. Die ganze Ausdrucksweise, der ganze Bau der Bestimmung, der an XIX 5 fg. erinnert, die Anrede in der 2. Pers. Plur. weist von Rp. deutlich weg. Dazu hätte doch Rp., der in XIX 5 fg. seine Hand sicher im Spiele gehabt hat, diesen v. hinter v. 10 anbringen müssen, wenn er zur voraufgehenden Bestimmung eine Ergänzung oder Berichtigung hätte liefern wollen. Dort hätte unser v. seinen Zweck vollkommen erfüllt; dagegen ist seine Stellung am jetzigen Ort von der angenommenen Voraussetzung aus ganz unerklärlich. Diese Stellung neben Bestimmungen, die aus dem Bb. entnommen sind, lässt für unsre Bestimmung eine gleiche Her-

¹⁾ Vgl. Dillmann, Comm. z. d. St. p. 251.

kunft von vornherein vermuthen, und in der That findet sich im Bb. neben den eben bereits angezogenen Bestimmungen eine der unseren ganz analoge Bestimmung zwar nicht über die Thodah, sondern über die Chagigah, Ex. XXIII 18.¹⁾ Wellhausen hat die Thodah mit der Chagigah ohne Weiteres identificirt, mit welchem Rechte, wollen wir zunächst einmal auf sich beruhen lassen. Fraglich könnte freilich selbst unter vorläufiger Annahme der behaupteten Identität immer noch sein, ob die Verordnung des H² mit der des Bb. sich deckt. In Lev. XXII 29 ist die Rede vom Essen des Opferfleisches; im Bb. handelt es sich um die Fettstücke, die bekanntlich nicht gegessen, sondern für Jhvh. verbrannt wurden. Es ist nun allerdings recht gut möglich, dass die specielle Bestimmung, die Fettstücke der Chagigah an einem Tage zu verbrennen, für die allgemeinere steht, das Festopfer mit Allem, was dazu gehört, also auch mit Einschluss der Opfermahlzeit, an einem und demselben Tage zu beenden. In diesem weiteren Sinne ist die Verordnung des Bb. in Ex. XXXIV 25 b aufgefasst.²⁾ Es soll vom Festopfer, das hier allerdings auf das Passah-Opfer ausdrücklich beschränkt ist, überhaupt nichts bis zum anderen Morgen übrig bleiben, vgl. hier auch Deut. XVI 4. Danach könnte auch unsere Stelle lediglich als eine Interpretation der älteren im Bb. stehenden aufgefasst werden, wenn eben nur — das ist die Hauptsache, um die es sich hier handelt — die Thodah mit der Chagigah einfach identificirt werden darf. Das ist hier noch festzustellen. Im Priestercodex Lev. VII erscheint die Thodah als die dritte und zwar heiligste Unterart der Selamim-Opfer. So ausführlich die Art seiner Darbringung beschrieben wird, so wenig wird uns über sein Wesen mitgetheilt. Jedenfalls hat es aber früher nicht ausdrücklich zu den Selamim-

¹⁾ Ob Ex. XXIII 18 unter der Chagigah bloß das Passah-Opfer zu verstehen ist, vgl. Ex. XXXIV 25, ist durchaus zweifelhaft. Im Tenor von Ex. XXIII kann man es nur vom Festopfer überhaupt verstehen, vgl. Dillm. Com. z. d. St. p. 249. Jedenfalls ist daher die Thodah, wenn mit der Chagigah identisch, nicht auf das Passah-Opfer einzuschränken.

²⁾ Ueber das Verhältnis beider Gesetzgebungen zu einander vgl. meine Abhandlung über „das Bundesbuch“ pag. 98—101.

Opfern gehört, so innig es seinem Wesen nach von jeher auch mit diesen zusammengehörte. H² z. B. unterscheidet bloß zwei Arten von Selamim-Opfern, das freiwillige und das gelobte, von denen das letztere das heiligere ist. H¹ spricht von den Selamim-Opfern ganz im Allgemeinen; ob und wie viel Unterarten er gekannt hat, ist nicht auszumachen. Das Deuteronomium unterscheidet ebenfalls keine besonderen Selamim-Opfer. Es redet von den Selamim-Opfern überhaupt, und die Nedarim und Nedaboth erscheinen daneben als besondere Arten, die nicht einmal unmittelbar neben den Selamim-Opfern stehen, vgl. Deut. XII 6. Die systematische Ueber- und Unterordnung der Opfer vollzieht sich allmählich in dem Masse, als der gesammte Cultus in ein einheitliches System gebracht wird. Die Thodah hat nicht von jeher als dritte Unterabtheilung der Selamim-Opfer gegolten. Sie wurde selbständig gewürdigt. Noch H² behandelt sie als durchaus selbständige Opferart. Auch Ezechiel scheint nur erst die Zweitheilung der Selamim-Opfer in Nedarim und Nedaboth zu kennen. Erst im P. hat die Thodah den ihr gebührenden Platz im System gefunden. Es fragt sich nur noch, was wir unter der Thodah für ein Opfer zu verstehen haben. Mir scheint das wahre Wesen der Thodah in Num. XV 3 fg. noch deutlich hindurchzublicken. Dort werden nämlich drei Arten der Selamim-Opfer unterschieden: 1) לפלא נדר d. i. die Nedarim, 2) בנדבה d. i. die Nedaboth, 3) במועדיכם. Die dritte Art der Selamim-Opfer sind demnach die bei officiellen, festlichen Gelegenheiten, an heiligen Versammlungen und hohen Festen stattfindenden. Hält man an diese Eintheilung die Eintheilung der Selamim-Opfer in Lev. VII, so ergiebt sich, dass die in Num. XV zuletzt genannten mit den Thodah identisch sind. Die Thodah ist eben das Festopfer, die Chagigah. Die Identificirung beider ist damit als zu Recht bestehend erwiesen, und die Annahme, dass wir in Lev. XXII 28 eine Reproduktion der älteren Bestimmung des Bb. vor uns haben, gewinnt an Wahrscheinlichkeit. Daraus ergiebt sich unmittelbar die Posteriorität unserer Bestimmung im Verhältniß zu dem Bb.; zugleich ist aber auch ihre Priorität

im Verhältnis zu P. durch obige Beweisführung gesichert. In P. sind die Opferarten in ein festgefügtes System gebracht; hier sind die Dinge noch im Fluss, im allmählichen Werden.

Ehe ich das Verhältnis von H² zu P. genauer beschreibe, will ich schnell noch die mit dem Deuteronomium stattfindenden Berührungen darlegen und verwerthen. Wie H¹ setzt auch H² die Einheit der Cultusstätte voraus, und zwar als etwas durchaus Selbstverständliches. Daraus ergibt sich die spätere Abfassung von H² im Verhältnis zum Deuteronomium. Specielle Berührungen mit dieser Gesetzgebung finden sich Lev. XXII 20 fg. und Deut. XV 21, XVII 1. In beiden Stellen wird die Fehlosigkeit der Opferthiere resp. der Erstgeburten verlangt und verboten, ein mit einem Tadel oder Fehl (מום) versehenes Thier zum Opfer darzubringen. Doch ist die Bestimmung des Deuteronomiums einfacher gehalten als die in H². Als מום wird Deut. XV 21 nur פסח und עור erwähnt. In Lev. XXII 20 fg. findet sich eine ganze Tabelle von Fehlern. Dabei werden Fehler unterschieden, die eine Verwendung zum Opfer unter allen Umständen verbieten, und wieder andre, die — bei gewissen Opfern wenigstens — zur Noth passiren. Die letztere Bestimmung ist offenbar die spätere, sie zeigt die ganze Genauigkeit und Aengstlichkeit des werdenden Judenthums. Ueber Deut. XV 19 fg. und XXII 6 ist bereits oben bei Gelegenheit der Besprechung von Lev. XXII 27. 28 das Nöthige gesagt. Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Deuteronomium zeigt sich auch in der generellen Bezeichnung der Opfer als עלות und זבחי שלמים, vgl. Deut. XII 6 u. Lev. XXII 17 fg.

Wir fassen jetzt das Verhältnis von H² zu P. ins Auge. Die Verwandtschaft zwischen beiden Gesetzgebungen ist so gross, dass oft genug beträchtliche Stücke von Lev. XXI, XXII zu P. gerechnet worden sind, z. B. von Kayser, vgl. Cap. II dsr. Abh. Inhalt und Tendenz ist beiden Gesetzgebungen gemeinsam. Wie in P., so dreht es sich auch hier um Priester, Opfer und heilige Gaben, und man könnte, was den Stoff anlangt, die einzelnen Gesetze ebenso gut in P. er-

warten. Aber auch die Sprache erinnert lebhaft an P. Ich führe folgende Aehnlichkeiten an:

אשה יהוה Lev. XXI 6. 21, XXII 22 vgl. m. Lev. II 3. 10, IV 35, V 12, VI 10. 11, VII 30. 35, X 12. 13 u. d. ähnl. Wendungen in Lev. I 9. 13. 17, II 2. 9, III 5. 16; Lev. II 11. 16, III 3. 9. 14, VII 5. 25, VIII 21. 28; Lev. III 11.

קרבן Lev. XXII 18. 27, vgl. m. Lev. I 2. 3. 10. 14, II 1. 4. 5. 7. 12. 13. III 1. 2. 6. 7. 8. 12. 14, IV 23. 28. 32, V 11, VI 13, VII 13. 14. 15. 16. 29. 38, IX 7. 15 u. s. w.

קרב (vom Nahen zum Heiligthum) Lev. XXI 18, XXII 3, vgl. m. Lev. IX 8.

הקריב (vom Darbringen der Opfer) Lev. XXI 6. 8. 17. 21, XXII 18. 20. 21. 22. 24. 25 vgl. m. Lev. I 2. 5. 10. 13. 14. 15, II 1. 4. 8. 12. 13, 14, III 1. 3. 6. 7. 9. 12. 14, IV 3. 14, V 8, VI 13. 14, VII 3. 8. 9. 11. 12. 13. 14. 16. 18. 25. 29. 33. 35. 38, VIII 18. 22, IX 2. 9. 15. 16. 17, X 19, XVI 6. 9. 11. 20 u. ö.

לדרתיוכם Lev. XXI 17, XXII 3 vgl. m. Lev. III 17, VI 11, VII 36;

ונכרתה הנפש ההיא מלפני Lev. XXII 3 vgl. m. Lev. VII 20. 21. 25. 27;

קדש Lev. XXII 10. 14 vgl. m. Lev. V 16;

קדשים Lev. XXII 4. 6. 12. 15. 16 vgl. m. Lev. V 15, Ex. XXVIII 38;

שנבת זרע Lev. XXII 4 vgl. m. Lev. XV 16. 17. 18. 32;

וטמא עד הערב Lev. XXII 6 vgl. m. Lev. XV 5. 6. 8. 10. 11. 16. 17. 18. 19. 21. 22. 23. 27;

נפש Lev. XXII 6 vgl. m. Lev. II 1, IV 2, V 1. 2. 4. 15. 17. 21, VII 18. 20. 21;

זר Lev. XXII 10 vgl. m. Ex. XXIX 33, XXX 33, Lev. X 1, Num. I 51, III 10. 38, XVII 5, XVIII 4. 7;

קנין Lev. XXII 11 vgl. m. Gen. XXXI 18, XXXIV 23, XXXVI 6;

יליד בית Lev. XXII 11 vgl. m. Gen. XVII 12;

תרומה Lev. XXII 12 vgl. m. Lev. VII 14. 32. 34, X 14. 15;

הרים Lev. XXII 15 vgl. m. Lev. II 9, IV 8. 10, VI 8 u. s. w.;

לחם אלהים Lev. XXI 6. 17. 21, XXII 25 vgl. m. Lev. III 11. 16, Num. XXVIII 2;

בשגה Lev. XXII 14 vgl. m. Lev. IV 2. 22. 27, V 15. 18;

אשמה Lev. XXII 16 vgl. m. Lev. IV 3, V 24. 26;

נשא עון Lev. XXII 16 vgl. m. Lev. V 1. 17, VII 18;

לרצונם Lev. XXII 19. 20. 21 vgl. m. Lev. I 3, Ex. XXVIII 38; ירצה Lev. XXII 23. 25. 27 vgl. m. Lev. I 4, VII 18;

עשה (in der Opfersprache) Lev. XXII 23 vgl. m. Lev. IX 7. 16. 22, XV 15. 30, XVI 9. 24, Ex. XXIX 38;

נדר או נדבה Lev. XXII 18 vgl. m. Lev. VII 16;

לפלא נדר Lev. XXII 21 vgl. m. Num. XV 3;

טמאה Lev. XXII 5 vgl. m. Lev. V 3, VII 20. 21, XV 3. 25. 26. 30. 31, XVI 16. 19 u. ö.;

זכר Lev. XXII 19 vgl. m. Lev. I 3. 10, III 1. 6, IV 23, VI 11. 22, VII 6, XV 33; oft in Verbindung mit תמים vgl. Lev. XXII 9 u. Lev. I 3. 10, III 1. 6, IV 3. 23. 28; V 15. 18. 25, IX 2. 3;

יסף חמשיה Lev. XXII 14 vgl. m. Lev. V 16. 24.

Nicht zu verwerthen als sprachliche und sachliche Berührungspunkte sind jedoch die in Cap. II als solche kenntlich gemachten Zusätze in XXI 10. 12. 17. 21. 22. 23, die zwar ganz an P. erinnern, aber nur den Zweck haben, die Gesetzgebung Lev. XXI, XXII dem Priestercodex in differirenden Punkten conform zu machen. Sie führen uns darauf, diese Differenzpunkte einmal der Reihe nach herauszuheben und für die nähere Bestimmung des Verhältnisses von H² zu P. zu verwerthen.

Bei aller Verwandtschaft und Aehnlichkeit zwischen beiden Gesetzgebungen finden sich nämlich auch beträchtliche Unterschiede, die eine sorgfältige Scheidung beider verlangen. Diese Unterschiede sind schon längst bekannt; ich kann mich daher hier mit ihrer Aufzählung begnügen. Zunächst will ich darauf aufmerksam machen, dass in H² von den Priestern durchgehends in dritter Person die Rede ist, während sie in P. direkt angeredet werden. Doch das ist rein formell. Es

finden sich noch wichtigere Unterscheidungs-Merkmale. Obwohl z. B. in H² vom Heiligthum öfter die Rede ist Lev. XXI 12. 23, findet sich hier kein einziges Mal der bei P. stehende Ausdruck אהל מועד. Das Heiligthum heisst wie in H¹ und bei Ezechiel stehend מקדש. Ferner hätte P. bei Aufzählung der Opfer auf keinen Fall die Chattath und den Ašam übergangen, die in seiner Gesetzgebung eine so hervorragende Rolle spielen, hier aber nicht einmal erwähnt werden. H² spricht nur von עלות und זבחי שלמים. Aber das sind nur argumenta e silentio, es finden sich aber in H² auch Merkmale, die positiv von P. wegweisen. Eins der wichtigsten ist die in H² vertretene Auffassung des Hohenpriesters in seinem Verhältnis zu den übrigen Priestern. Nach Lev. XXI 10 ist der Hohepriester der erste oder grösste unter seinen Brüdern. Nach P. steht der Hohepriester zu den übrigen Priestern im Verhältnis eines Vaters zu seinen Söhnen, wie der stehende Ausdruck, „Aharon und seine Söhne“ zeigt, vgl. ausser P. auch Lev. XXI 1. 17. 21, XXII 1. 18. Nach H² ist der Hohepriester der primus inter pares, nach P. ist er über die andre Priesterschaft hoch hinausgehoben; nach H² ist der Unterschied zwischen dem Hohenpriester und den Priestern graduell, im P. ist er geradezu wesentlich, denn allein der Hohepriester hat das heilige Salböl auf seiner Stirn, daher für ihn auch die Bezeichnung als הכהן המשיח Lev. IV 3. 5. 16, VI 15 vgl. auch Lev. XXI 10. 12. Die aus diesem Thatbestande sich ergebende Folgerung ist unabweisbar. In P. ist die hierarchische Tendenz zu ihrem höchsten, abschliessenden Ausdruck gekommen, in H² zeigt sie sich in ihren ersten Anfängen. Vor H² ist überhaupt von einem Hohenpriester in der Gesetzgebung noch nicht die Rede. Danach steht H² in der Mitte zwischen Deuteronomium und P. Dasselbe ergibt aber auch eine vergleichende Betrachtung des in beiden Gesetzgebungen enthaltenen oder vorausgesetzten Opfersystems. Das Opfersystem in H² ist jedenfalls gegliederter als das aus dem Deut. zu erkennende. Sowohl von der עולה wie von den זבחים werden hier zwei verschiedene Arten unterschieden, die נדרים und die נדבות Lev.

XXII 18. 21, während im Deut. die beiden eben genannten Unterarten wie selbständig neben der עולה und den זבחים stehen Deut. XII 6. Sie sind also wohl schon vorhanden, aber es ist noch nicht der Versuch gemacht, sie systematisch einzugliedern. Seinen eigentlichen Abschluss hat das Opfersystem aber erst in P. gefunden. Diese Gesetzgebung unterscheidet eine dreifache Art der Selamim-Opfer Lev. VII, das freiwillige, das gelobte und die Thodah, das Lobopfer, das in H² noch als selbständige Opferart neben den Selamim-Opfern steht Lev. XXII 29. Dazu haben in P. die Chattath und der Ašam ihre feste Stelle im System gefunden, während H² sie nicht einmal erwähnt. Was ferner die heiligen Gaben betrifft, so unterscheidet P. scharf und principiell zwischen den קדשים und den קדשי קדשים Num. XVIII 8 fg., in H² wird auf diesen Unterschied nicht nur nicht reflectirt, sondern er wird überhaupt noch nicht gekannt, da sonst seine Erwähnung und Verwerthung in der Gesetzgebung Lev. XXII 10 fg. unumgänglich gewesen wäre. Das zeigt wiederum, dass das Cultus-System in P. abgeschlossen, bei H² dagegen noch im Fluss, im Werden ist. Mit einem Wort: P. ist jünger als H²; die letztere Gesetzgebung ist die Vorstufe zu der ersten. Kuenen hat sie daher mit Recht als P¹ bezeichnet.

Auf Differenzen untergeordneter Art lohnt es sich nach Feststellung dieser Haupt-Differenzpunkte kaum noch einzugehen, zumal sie zweifelhafter Natur sind. Da diese letztere aber von Gegnern unserer Auffassung nur zu gern zur Diskreditirung derselben gebraucht wird, will ich noch kurz auf dieselben eingehen und zugleich bemerken, dass wir nichts verlieren, wenn wir sie preisgeben. Wenn Wellhausen behauptet, dass P. den Sklaven von dem Genuss der Kodašim ausschliesse, während H² ihn in die Berechtigung zu diesem Genusse mit hineinziehe, so kann mit Recht dagegen behauptet werden, dass der erkaufte oder im Hause geborene Sklave eben mit zum Hause gehört, und dass Num. XVIII 11 der Genuss der Kodašim dem Priester und seinem Hause, sofern es nur rein ist, gestattet wird. Jedenfalls wird der Sklave

nicht ausdrücklich ausgeschlossen; und die Hereinziehung des Sklaven entspräche auch sonst der in P. nachweisbaren Tendenz, wie sie z. B. Gen. XVII 12, Ex. XII 44 fg. zu Tage tritt. Eben so wenig wird geleugnet werden dürfen, dass Dillmann der Behauptung Wellhausens, dass Lev. XXII 14 mit Lev. V 14 in Widerspruch stehe, mit feinen Bemerkungen entgegengetreten ist, die hinreichen, diese Behauptung zu entkräften, wenigstens beweisunfähig zu machen. Aber die anderen Differenzpunkte werden dadurch nicht im mindesten berührt, und die aus ihnen gezogenen Folgerungen bleiben bestehen.

Um die Stellung von H² aber vollständig zu begreifen, macht sich auch hier wieder eine genaue Vergleichung mit dem Propheten Ezechiel notwendig. So zahlreich wie bei H¹ sind hier nun allerdings die Berührungen nicht, aber die sich findenden sind nicht weniger charakteristisch und frappirend. So findet sich die für Lev. XXI, XXII eigenthümliche Wendung **אני יהוה מקדשם** vgl. Lev. XXI 8. 15. 23, XXII 9. 16. 32 auch einmal in Ez. XX 12, etwas freier in Ez. XXXVII 28 **וידעו הגוים כי אני יהוה מקדש ישראל**. Ferner ist die Wendung **חלל את-שם קדשי** vgl. Lev. XXII 2. 32 (XX 3) in Ez. anzutreffen vgl. XX 39, XXXVI 20. 21. 22. 23, XXXIX 7, auch Ez. XIII 19, XX 9. 14. 22, zwar ohne **שם קדשי**, aber mit **יהוה** selbst oder mit **שמי** als Objekt; Ez. XLIII 7. 8 findet sich die verwandte Wendung **שם קדשי**, und **שם קדשי**, allerdings in anderer Verbindung, findet sich auch Ez. XXXIX 25. Die Ausdrucksweise **ונקדשתי בתוך בני ישראל** Lev. XXII 32 hat ihr Analogon in dem **ונקדשתי בם** Ez. XX 41, XXVIII 22. 25, XXXVI 23, XXXVIII 16, XXXIX 27. Wie in H² so heisst auch in Ezechiel das Heiligthum fast durchgehends **מקדש** vgl. Lev. XXI 12. 23 u. Ez. V 11, VII 24, VIII 6, IX 6, XI 16, XXI 7, XXIII 38, XXIV 21, XXV 3, XXVIII 18, XXXVII 26. 28, XLIII 21, XLIV 1. 5. 7. 9. 15. 16, XLV 3, XLVII 12, XLVIII 8. 10. 21. In beiden Schriften findet sich die Phrase **חלל את-מקדש** Lev. XXI 12. 23 u. Ez. VII 24, XXIII 39, XXIV 21, XXV 3, XXVIII 18, XLIV 7 (dieselbe Phrase mit **טמא** vgl.

Lev. XX 3 u. Ez. V 11, IX 7, XXXIII 38); vgl. ferner **איש מביית ישראל** Lev. XXII 18 u. Ez. XIV 4. 7; **שרף באש** Lev. XXI 9 u. Ez. XXIII 47 u. ö.; **בני-נכר** Lev. XXII 25 u. Ez. XLIV 7. 9; **להם אלהים** Lev. XXI 6. 17. 21, XXII 25 u. Ez. XLIV 7; **נשא עון** Lev. XXII 16 u. Ez. XLIV 10 u. ö.; **קרה קרחה** Lev. XXI 5 u. Ez. XXVII 31 (hier **הקרחה**); **גלה** Lev. XXI 5 u. Ez. XLIV 20; überhaupt der Gebrauch von **טמא** Lev. XXI 1. 3. 4 u. s. w. u. Ez. IV 14, XX 18, XXIII 7. 30, XXXVII 23, XLIV 25; **טמאה** vgl. Lev. XXII 5 u. Ez. XXIV 11. 13, XXXVI 17. 25, XXXIX 24; **הלל** vgl. Lev. XXI 4. 7. 9, XXII 2. 15 u. Ez. XX 13. 16. 21. 24, XXII 8. 16, XXIII 38 u. ö. Wie man sieht, sind die angeführten Berührungen rein sprachlicher, phraseologischer Art. Von den in H^1 sich findenden unterscheiden sie sich vor Allem dadurch, dass sie sich gleichmässiger über die Schrift Ezechiels vertheilen. Auch lässt sich hier kaum eine ganz bestimmte concrete Anspielung Ezechiels auf ein Stück aus H^2 oder umgekehrt als über allen Zweifel erhaben behaupten. Es ist mehr nur die allgemeine geistige Atmosphäre, der ganze Anschauungs- und Interessenkreis, der beiden Gesetzgebungen resp. Schriftstellern gemeinsam ist. Ob H^2 von Ezechiel oder Ezechiel von H^2 abhängig ist, kann noch nicht entschieden werden, und wenn mir hier auch das erstere von vornherein wahrscheinlicher ist, so hat dieses Urtheil vorläufig doch immer nur den Werth eines Geschmacksurtheils.

Ausser den sprachlichen finden sich aber auch sachliche Uebereinstimmungen. So sind z. B. in Ezechiel wie in H^2 die beiden Haupt-Opferspecies, die Olah und Zebachîm, in je zwei Untertheile getheilt, in Nedaboth vgl. Ez. XLVI 12 und Nedarim vgl. Lev. XXII 18. Beide Schriftsteller stehen somit auf demselben Standpunkte der Opfersystematisirung, obwohl andererseits nicht zu vergessen ist, dass in Ezechiel die Sünd- und Schuldopfer, Chattath und Ašam, eine bedeutsame Rolle zu spielen beginnen, was über H^2 hinausweisen könnte. Der Unterschied zwischen Kodašim und Kodše Kodašim findet sich ferner bei Ezechiel wohl angedeutet, wird aber noch

nicht principiell begründet, vgl. Ez. XLII 13, XLIV 13. 28 fg., wie denn die Bezeichnung überhaupt noch nicht ihren technischen Werth erhalten hat, vgl. Ez. XLI 4, wie es im P. der Fall ist, vgl. Num. XVIII 8 fg. Es ist also auch hier wesentlich die in H² zur Darstellung kommende Stufe vgl. Lev. XXII 1 fg., 10 fg. Dem Priester ist bei Ezechiel wie in H² der Genuss der Nebelah und Therephah verboten vgl. Lev. XXII 8 u. Ez. IV 14, XLIV 31. Die grösste Verwandtschaft zwischen H² und Ezechiel zeigt sich aber hinsichtlich der Bestimmungen über die Reinheit der Priester. Die Verordnungen Ez. XLIV 20. 21 fg. 25 fg. erinnern lebhaft an die entsprechenden in Lev. XXI 1—9, so dass man von jeher gerade hier an eine Abhängigkeit der beiden Bestimmungsreihen von einander gedacht hat. Nur wird es hier schwer sein, klipp und klar zu bestimmen, welches die abhängige Reihe ist. Die Verwandtschaft ist doch mehr nur eine sachliche als sprachliche. Für נפש Lev. XXI 1, das auch sonst in der hier gültigen Bedeutung für H. charakteristisch ist, oder für נפש מת XXI 11 findet sich in Ez. XLIV 25 מת-אדם, für יקררו קרחה Lev. XXI 5 heisst es Ez. XLIV 20 וראשם לא יגלחו, während in Lev. XXI 5 das verb. גלה für das Verschneiden des Bartandes gebraucht wird. Doch das sind Kleinigkeiten. Wichtiger ist, dass bei Ezechiel die Anklänge an die für H² so charakteristischen Wendungen fehlen, nämlich אני יהוה מקדשכם XXI 15. 8. 23, XXII 9. 16. 32 oder קדשים יהיו לאלהיהם XXI 6, חלל מקדש XXI 12. 23, und gerade diese wären hier so angebracht gewesen. Hätte Ezechiel die Stelle Lev. XXI 1—9 als Vorlage vor sich gehabt, so hätten sich sicher deutliche Spuren davon in seine Gesetzgebung eingeschlichen. Jedenfalls lassen sich die Verordnungen Ezechiels nicht ohne Weiteres aus H² herleiten, zumal er Bestimmungen hat, die sich in H² gar nicht finden bzw. über die dort enthaltenen hinausgehen. Den Priestern ist z. B. nicht nur verboten, das Haupt kahl zu scheeren; sie sollen auch ihr Haar nicht lang wachsen lassen, sondern es verschneiden, Ez. XLIV 20; ferner ist es den Priestern bei Ezechiel nicht erlaubt, Wittwen zu heirathen, es

sei denn etwa die Wittve eines Priesters, Ez. XLIV 22, während in H² von dem Verbot, Wittwen zu heirathen; kein Wort steht. Andererseits enthält auch H² wieder wesentliche Züge, die bei Ezechiel fehlen, so das ausdrückliche Verbot, sich an der Leiche des eigenen Weibes zu verunreinigen, Lev. XXI 4¹⁾, das Verbot, den Körper zu ritzen, den Bartrand zu verschneiden, Lev. XXI 5, und endlich die wichtige Forderung sittlicher Reinheit auch an das Weib und die Tochter des Priesters. Der Priester soll nicht nur keine גרושה, sondern auch keine אשה ונה sich zum Weibe nehmen, und eine Priester-tochter, die einen unanständigen Lebenswandel führt, soll den Feuertod sterben, weil ihre Schande zugleich des Vaters Schande ist. Es wird danach schwer halten, die Abhängigkeit eines Stückes von dem anderen zu erweisen: Man wird sich hier schon mit der Auskunft begnügen müssen, dass beiden Bestimmungenreihen eine gemeinschaftliche gesetzliche Ueberlieferung zu Grunde liegt. Dabei will ich hier daran erinnern, dass die Analyse im 2. Capitel dieser Abhandlung für Lev. XXI 1—9 diese Thatsache zweifellos festgestellt hat.

Aber vielleicht lässt sich doch die Frage beantworten,

¹⁾ Der v. ist zwar corrupt und jetzt sinnlos. Zu Conjecturen giebt seine jetzige Gestalt keinen Anlass. Nur dürfte feststehen, dass er formell zu den vv. 1—3 gehört, vgl. z. B. יטמא v. 1. 3. 4, בעמיו v. 1. 4, beachte auch die Einheit des Numerus. Zu v. 5 fg. (vgl. Dillm.) kann er darum nicht gezogen werden. Nun handeln die vv. 1—3 von Leichenberührung, und es werden die Fälle angeführt, in denen es den Priestern erlaubt ist, eine Leiche zu berühren. Man vermisst in v. 2. 3 die Leiche des Eheweibes. Dass dies ausgenommen sei, ist so selbstverständlich nicht. Man erwartet hiervon ausdrückliche Erwähnung. Ich vermuthe, dass diese ursprünglich in v. 4 gestanden hat. Dann ist bei בעל etwa אשה und zu יטמא etwa als Obj. לאשתו zu ergänzen. Oder es hat geheissen: לא יטמא בעל לבעולתו בעמיו ונו. Dann erklärte sich auch leicht der Ausfall des Objekts durch Nachlässigkeit eines Schreibers. Willkürlich mag diese Annahme immerhin sein, aber ohne Willkür kommt man hier nicht aus. Bedingung ist, dass der v. in den Zusammenhang sich fügt, und der wird unsre Conjectur gerecht. Vgl. zu unsrer Erklärung Abene. Ros. De W. Kn. Trg. Jon. Ansprechender mag Dillm. Conjectur sein, welcher für בעל באבל liest, aber er zieht damit v. 4 zu v. 5 fg., was nicht angeht.

welche von beiden Bestimmungsreihen die jüngere ist. Manches scheint hier für Ezechiel den Ausschlag geben zu wollen. Das Hervortreten von Chattath und Ašam, die wenigstens dem Namen nach vorhandene Unterscheidung von Kodašim und Kodše Kodašim scheinen doch über H² hinauszuweisen, und das Verbot, eine Wittwe, es sei denn eine Priesterwittwe, zum Weibe zu nehmen, scheint eine Verschärfung der Gesetzgebung von H² zu sein, die den Priestern die Verheirathung mit einer Wittwe bedingungslos freigiebt. Aber die erwähnte Frage lässt sich nur unter Herbeiziehung der Bestimmung Lev. XXI 10—15 beantworten. Hier ist vom Hohenpriester die Rede, den Ezechiel, wenigstens in dem hier geltenden Sinne, noch gar nicht kennt. Dieser Hohepriester darf überhaupt keine Wittwe, auch keine Priesterwittwe, sondern nur eine reine Jungfrau aus seinem Volke heirathen. War es ferner den Priestern erlaubt, sich an den Leichen der nächsten Verwandten zu verunreinigen, so darf sich der Hohepriester nicht einmal an der Leiche des Vaters oder der Mutter verunreinigen, d. h. sie anrühren. Ich meine doch, hier ist Ezechiel übertrumpft. Die Forderung der Heiligkeit und äusseren Reinlichkeit ist hier auf den Gipfel gestiegen. Zwar ist sie nicht auf alle Priester ausgedehnt, wie bei Ezechiel, aber um so schärfer und principieller hat sie sich auf eine Person, auf die des Hohenpriesters, gleichsam concentrirt. Nimmt man den sich steigernden Ernst in der Forderung äusserer Heiligkeit zum Massstabe für die Bestimmung der früheren oder späteren Abfassung eines Gesetzes, so ist Lev. XXI 10—15 das jüngere Stück. Für XXI 1—9 hatte der Sammler oder Verfasser ohne Zweifel ältere Vorlagen, die auch Ezechiel kannte; die vv. 10—15 dagegen sind sein eigenes Werk, auf den vorigen beruhend, in Analogie und Absicht auf sie geschrieben, zugleich aber auch gleichmässiger, glatter, wie aus einem Guss. Die darin sich findenden Inconcinnitäten sind erst von Rp. veranlasst.

Ueberhaupt aber ist schon die Einführung des Hohenpriesters an sich ein Symptom der späteren Abfassung bezw. Redaktion von H². Ich sagte schon oben, dass Ezechiel den

Hohenpriester noch gar nicht kennt. Wohl hat er einen ersten Priester, dem besondere Ceremonien obliegen, vgl. Ez. XLV 18 fg. und der, wie in den vorexilischen Stücken der Bücher Samuelis und der Könige, „der Priester“ הכהן heisst, aber dieser erste Priester unterscheidet sich in nichts von den anderen. Er hat keine besondere, über die der Anderen hinausgehende Würde, noch eine besondere Heiligkeits-Verpflichtung. Die Stelle, die in H² der Hohepriester einnimmt, nimmt nun aber bei Ezechiel der Nasi d. h. der Fürst ein. Er ist die Spitze des theokratischen Gemeinwesens. Ihm fliessen alle Einkünfte zu, und dafür hat er den grossen Opferapparat im Gange zu halten. Dieser „Fürst“ ist das Band, das den exilischen Propheten mit der grossen Geschichte der Vergangenheit seines Volkes verbindet. In H² ist dieses Band endgültig durchgeschnitten. Der Gedanke an eine künftige politische Selbständigkeit ist dem Volke und seinen geistigen Leitern allmählich abhanden gekommen. Der Fürst ist abgetreten, seinen Platz hat der Hohepriester eingenommen. Die nationale Erinnerung, die noch in Ezechiel lebendig war und auf sein Zukunftsbild gestaltend wirkte, ist in H² erloschen oder besser gesagt im theokratisch-cultischen Interesse völlig aufgegangen. Daraus ergiebt sich unweigerlich die Posteriorität von H² im Verhältniss zu Ezechiel.

Freilich kann man dieser Ausführung immer noch entgegenhalten, dass die anderen bei Ezechiel sich findenden und über H² offenbar hinausweisenden Merkmale bei dieser Art der Betrachtung nicht zu ihrem Rechte gekommen sind. Vor Allem betont man, was bisher noch nicht erwähnt war, dass H² von dem Unterschied zwischen Priestern und Leviten, den doch Ezechiel so bestimmt statuirt und begründet, allem Anscheine nach noch nichts wisse, daher älter als Ezechiel sein müsse. So richtig diese Bemerkung an sich ist, so hebt sie doch die Wirkung der vorigen, betr. den Hohepriester, unmöglich auf. Durch die Nichterwähnung der Leviten, die Ezechiel hat, wird die Erwähnung des Hohenpriesters, den Ezechiel nicht hat, noch lange nicht quitt gemacht. Man darf

solche Merkmale nicht so äusserlich werthen und sie wie Zahlen sich gegenseitig aufheben lassen; sondern jedes Merkmal ist nach seinem inneren Werth zu würdigen. Und da meine ich doch, unendlich wichtiger und einschneidender als die Erwähnung der Leviten ist die Einführung des Hohenpriesters. Der Hohepriester passt nicht in das System Ezechiels hinein, die Leviten dagegen könnten in H² untergebracht werden, ohne dass sie die Voraussetzung dieser Gesetzgebung irgendwie störten. Zudem folgt aus der Nichterwähnung der Leviten noch lange nicht, dass H² sie nicht gekannt hat. Ich will hier nur andeuten, dass die Priester in H² nie wie im Deut. XVIII 1 und bei Ezechiel als הכהנים הלויים sondern immer nur als הכהנים oder als הכהן bezeichnet werden. Vielleicht beruht diese Benennung darauf, dass für das Bewusstsein von H² die Priester mit den Leviten nichts mehr zu thun haben. Bei Ezechiel ist das Verhältnis zwischen Priestern und Leviten doch immer noch eine Art von Problem, das er in einer eigenen Weise zu lösen sucht. Für H² bestand dieses Problem nicht mehr; er hatte aber auch kein Bedürfnis, die Leviten zu erwähnen. Vielleicht ist aber auch die Möglichkeit aufzulassen, dass eine von Leviten handelnde Stelle des H² von Rp. anderswohin versetzt ist. Ich verweise auf Num. III 12. 13. Was die anderen über H² hinausweisenden Merkmale der Ezechielischen Cultusordnung betrifft, so erklären sie sich bei Festhaltung der Priorität Ezechiels vollständig durch die Bemerkung, dass der Gesetzgeber H² eben an bestehende Verordnungen, die zum Theil vor-ezechielisch sind, anknüpft, wodurch seine Gesetzgebung hier und da den Eindruck eines höheren Alters macht, während Ezechiel die neue Cultusordnung mit der ganzen Kraft seiner prophetischen Intuition schaute, woher es kommt, dass diese einen einheitlichen Eindruck macht und hier und da die Verhältnisse der Gegenwart, an die der Gesetzgeber mehr gebunden ist, als der Prophet, hinter sich zurücklässt, damit der Zukunft neue Bahnenweisend.

Jedenfalls haben wir daran festzuhalten, dass die Cultus-Gesetzgebung Lev. XXI. XXII als das schriftstellerische Ganze,

als das wir sie jetzt vor uns haben, hinter Ezechiel ihre Stelle hat. Im Uebrigen ist sie ein Produkt des Exils. Die sprachlichen Berührungen mit Ezechiel beruhen demnach auf der Abhängigkeit unseres Stückes von diesem Propheten. Wie dieses Stück aber von Ezechiel abhängig und nach ihm anzusetzen ist, so ist es andererseits die Vorstufe zu der grossen priesterlichen Gesetzgebung von P., in die es jetzt hineingearbeitet ist, und in der die Grundgedanken Ezechiels zu ihrem vollkommensten Ausdruck gekommen sind.

Zugleich aber ist durch die Ausführung in diesem § die Richtigkeit der Analyse im zweiten Capitel dieser Abhandlung, die Lev. XXI. XXII als selbständigen Theil des H. auffasste, vollkommen erwiesen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

DATE DUE

APR 4 '68

~~APR 4 '68~~

BS1255 .4 .B135
Das Zeitalter des Heiligkeits-Gesetzes.

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00035 251